علامه سید محمد حسین طباطبائی

اصول فلسفه و روش رئالیسم

جلد پنجم

مقدمه و پاورقی به قلم

استاد شهید مرتضی مطهری



بسم الله الرحمن الرحيم

اصول فلسفه

و

روش رئالیسم

جلد پنجم

خدای جهان و جهان

فهرست مطالب

مقدّمه

«مدتی این مثنوی تأخیر شد»

از انتشار جلد سوم اصول فلسفه تا این تاریخ که جلد پنجم آن در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد شانزده سال می‌گذرد. در طول این مدت بر خلاف آرزو و انتظار خودم و علی‌رغم تقاضاهای مکرری که از طرف علاقه‌مندان این کتاب ابراز می‌شد این بنده توفیق پاورقی نویسی برای جلد چهارم و جلد پنجم پیدا نمی‌کرد.

پاورقیهای جلد پنجم به علل خاصی پیش از پاورقیهای جلد چهارم به پایان رسید. کار جلد چهارم هنوز هم به پایان نرسیده است ولی در دست است و بیش از نیمی از پاورقیها نوشته شده است. با اینکه حق این بود که چاپ این جلد را تا آماده شدن جلد چهارم به تأخیر بیندازیم، نظر به اینکه مطالب این جلد چندان به مطالب جلد چهارم مرتبط نبود از تأخیر آن صرف نظر کردیم.

در خلال این مدت جلدهای اول و دوم و سوم مکرر تجدید طبع شد و این بنده چند اثر دیگر که برخی از آنها فلسفی بود تألیف و منتشر کردم ولی خودم در حیرتم که چرا کار اصول فلسفه همچنان به تأخیر می‌افتاد؟

می‌گویند- و درست می‌گویند- که «**الامور مرهونة باوقاتها**» یعنی حوادث و پدیده‌های جهان در گرو وقت و زمان ویژه خویشند، هر پدیده‌ای زمان مخصوص به خود دارد و جز در آن زمان امکان وجود ندارد.

جهان همچون درختی عظیم و تناور و بارده است و حوادث و پدیده‌ها میوه‌های این درخت تناورند، مراحلی باید طی شود و شرایطی باید تغییر کند و مهلتهایی باید بگذرد که میوه از بطن درخت بر دامن شاخ ظاهر شود و مدتی دیگر خواه ناخواه باید سپری شود تا آن میوه برسد و آماده چیدن گردد.

مادر روزگار همواره در کار حادثه زایی است. هر زایشی معلول یک لقاح و یک مهلت و مدت است که ما آن را «زمان بارداری» می‌نامیم. در این مدت و مهلت اعضا و جوارح کودک خلق و تکمیل می‌شود و هم در خلال این مدت و مهلت است که غذای مطبوعی به نام «شیر» در پستان مادر تهیه و تدارک می‌گردد و شرایط زایش و وارد صحنه شدن یک مولود جدید فراهم می‌شود.

درست است که میان عرضه و احتیاج در دستگاه عظیم خلقت ارتباط مستقیم است و همین که «بخت نو فرزند نو بزاید» طبعا «خون تبدیل به شیر شیرین می‌گردد» ولی این تبدیل و تبدلها نتیجه یک سلسله فعل و انفعال‌های تدریجی است که نیازمند به زمان و مهلت و مدت است. آری:

«مهلتی بایست تا خون شیر شد»

پیوند پدیده‌ها با زمانی که باید مانند پل از آن عبور کنند و زمانی که باید در بستر آن قرار گیرند و در دامن آن بشکفند آنچنان عمیق است که برای یک فیلسوف تصور دو تایی و جدایی نا میسر است.

در عین حال که هر پدیده‌ای در گرو وقت و زمان خویش است نقش انسان را در فرمانروایی بر زمان و تسلط او را بر مقدّرات زمان نباید فراموش کرد و نادیده گرفت.

البته آنکه زمام همه چیز در دست قدرت او و همه شرایط و مهلتها و مدتها قائم به ذات اوست و هیچ قید و شرط، خواست او را محدود نمی‌کند و زمان و مکان و قید و حد و شرط در مرتبه متأخر از اراده و مشیت او قرار دارد ذات لایزال حقّ قیّوم متعال است (**سبق الاوقات کونه، و العدم وجوده، و الابتداء ازله**)[1]

---

۱. نهج البلاغه عبده، خطبه ۱۷۹.

□

مباحث این جلد کوشش مختصری است درباره آنچه در اصطلاح حکمای اسلامی «الهیات بالمعنی الاخص» خوانده می‌شود، یعنی در زمینه شناخت خداوند و صـفات و افعال اوست. سعی شده با راهنمایی ادلّه عقلی و براهین فلسـفی دربـاره ذات الهـی و صفات کمالیه آن ذات مقدس و درباره نحـوه انتسـاب و صـدور جهـان از او بحـث و استدلال شود.

طرف سخن در این جلد نیز– مانند سایر مجلّدات– مادّیون می‌باشند، شـبهات و اشکالات آنها که همه ناشی از بی‌خبری از حکمت الهی است دفع شده است.

ولی البته هدف اصلی و منحصر، پاسخگویی به مادّیون و دفع شبهات آنها نیست و بنابراین ارزش کتاب منحصرا سلبی نمی‌باشد. هدف اصلی کـه بـه آن ارزش اصـیل و اثباتی می‌بخشد ارائه راه صحیح استدلال عقلی است بر مسـائل مـاوراء الطبیعـه، و بـه عبارت دیگر ارزش اصلی این کتاب این است که نوعی سلوک عقلی و فکری است در جهان ماوراء الطبیعه.

از نظر حکمای الهی، این علم «با ارزش‌ترین علمها درباره با ارزش‌ترین معلومها»[1] است.

در اینکه آن چیزی که این علم مدعی معرفت اوست با ارزش‌ترین معلومات است سخنی نیست؛ چه، معلوم این علم کامل‌ترین وجود یعنی ذات مقدس احدیت است که منبع همه هستیها و سرچشمه همه کمالها و اصل و اساس همه جمالها و جلالها و بهائها و عظمتهاست، بلکه هستی حقیقی منحصرا هستی اوست و «همه هر چه هسـتند از آن کمترند، که با هستیش نام هستی برند».

هر سخنی هست درباره ارزش خود این علم[2] است که تا چه اندازه از نظر سلوک

---

۱. «افضل علم بافضل معلوم» (الهیات شفا).

۲. منظور از این ارزش، مفهوم نسبی آن برای انسان نیست، یعنی منظور این نیست که میزان ارزش معرفت و ایمـان به خداوند برای انسان چیست؟ هر چند از این نظر نیز ایمان و معرفت خداوند با ارزش‌ترین معرفتهاست. مسأله ایمان به خدا مسأله‌ای خارج از زندگی نیست، بلکه در بطن زندگی و یکی از سرمایه‌های زندگی است و به قول تولستوی حکیم معروف روسی: «ایمان آن چیزی است که انسان با آن زندگی می‌کند». منظور ارزش واقع نمایی این علم است.

عقلی و فکری قابل اعتماد و اطمینان است.

مسائل الهی دورترین مسائل از محسوسات و مشهودات است. در این مسائل سخن درباره آن سوی مرز مادیات است و همین کافی است که گروهی را در اعتبار و ارزش این علم به تردید وادارد.

بگذریم از مادّیون که به بهانه اینکه ماوراء طبیعت را در طبیعت لمس نکرده‌اند منکر شده‌اند، دیگران هم که تا این حد منحط فکر نمی‌کنند چندان به ارزش و اعتبار این علم اعتراف ندارند.

گروهی رموز مربوط به ماوراء الطبیعه را آنچنان مجهول و کشف ناشدنی می‌دانند که مدعی شده‌اند بشر برای همیشه باید از حل معمای ماوراء الطبیعه چشم بپوشد و نفیا و اثباتا از اظهار نظر خودداری نماید. از نظر این گروه، دست عقل کوتاه است و خرمای معرفت بر نخیل. این گروه را در اصطلاح «لا ادریّون» و احیاناً «شکّاکان» می‌خوانند.

گروهی دیگر این راه را رفتنی و این در را گشودنی می‌دانند ولی پای استدلال را در این راه چوبین و غیر مطمئن، و سلوک عقلی و فکری را غیر محتاطانه تلقی می‌نمایند. اینان فقط دل را مرکب خدای و یگانه «رهنورد بادیه پیما» می‌شمارند و تنها سلوک مطمئن را سلوک قلبی می‌دانند نه سلوک عقلی. عرفا از این نظر دفاع می‌کنند.

گروهی دیگر می‌گویند: «این التّراب و ربّ الارباب» بشر این موجود خاکی و زمینی کجا و سیر و سلوک عقلی یا قلبی در وادی سهمگین ماوراء حس کجا؟ مسائل الهی همه آسمانی است و خبر آسمان را منحصرا از خود آسمان باید شنید. ما درباره خدا و صفات ثبوتیّه و سلبیّه خدا و اینکه چه صفتی را می‌توان به او نسبت داد و چه صفتی را نتوان به او نسبت داد چیزی نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم. ما واقعاً نمی‌توانیم با عقل خود بفهمیم که چطور می‌شود یک موجودی خدا باشد یعنی چیزی او را به وجود نیاورده باشد، و همچنین نمی‌توانیم با عقل خود بفهمیم که خدا یکی است یا بیش از یکی؟ بسیط است یا مرکّب؟ جسم است یا جسم نیست؟ به نحوی از انحاء عضو و جارحه دارد یا ندارد؟ بر چیزی قرار گرفته است یا نه؟ خواب و بیداری دارد یا نه؟ حرکت و انتقال دارد یا نه؟ همه اینها و امثال اینها مجهولاتی است برای بشر و جز از راه خبر آسمانی نباید عقیده‌ای در این گونه مسائل اتخاذ کرد، درباره همه اینها بدون چون و چرا و بدون حق نظر یعنی بدون دخالت دادن منطق و استدلال باید

تسلیم نظر وحی شد.

این گروه معتقدند نظر اسلام و مبنای اسلام در این گونه مسائل بر تسلیم و تعبد است نه بر تحقیق و تفکر، و هر گونه چون و چرایی در این گونه مسائل از نظر اسلامی بدعت و حرام است. اشاعره و حنابله که خود را «اهل الحدیث» می‌نامند طرفدار این نظریه‌اند.

ما درباره نظر مادیین مبنی بر انکار ماوراء طبیعت و همچنین درباره نظر شکّاکان و لا ادریّون که از نظر علمی مسائل ماوراء طبیعت را مجهولاتی حل ناشدنی می‌دانند، در این مقدمه بحثی نمی‌کنیم زیرا در خود کتاب، چه در این جلد و چه در مجلّدات دیگر در این باره به قدر کافی بحث شده است.

همچنین درباره نظر عرفا نیز بحثی نمی‌کنیم، زیرا نظر عرفا مبنی بر انکار ارزش راه عقل و برهان و استدلال نیست، بلکه بر ترجیح راه دل و سیر و سلوک و تصفیه و تزکیه بر این راه است. از نظر عرفا:

بحث عقلی گر در و مرجان بود   آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است   باده جان را قوامی دیگر است

معرفت استدلالی که حکیم در جستجوی آن است از حدود تصورات و مفاهیم ذهنی و اقناع قوه عاقله تجاوز نمی‌کند و البته این خود ارزشی بسزا دارد. ولی معرفت افاضی که عارف در جستجوی آن است چیزی از نوع رسیدن و چشیدن است. در معرفت استدلالی، عقل در درون ارضا می‌شود و قانع می‌گردد؛ اما در معرفت افاضی علاوه بر ارضاء وجدانی، سراسر وجود بشر به هیجان و شور و حرکت درمی‌آید و به سوی خدا بالا می‌رود و به او نزدیک می‌گردد. این نوع معرفت وجود آدمی را روشن می‌کند و به او نیرو و جرئت و محبت می‌دهد، خشوع و رقّت و لطافت می‌بخشد و بنیاد هستی او را دگرگون می‌سازد.

به نظر ما سخن از ترجیح آن راه بر این راه بیهوده است، هر یک از این دو راه مکمل دیگری است و به هر حال عارف منکر ارزش راه استدلال نیست، لهذا ما در اینجا با این طبقه نیز بحثی نداریم.

آنچه لازم است در این مقدمه درباره آن بحث شود نظریه اخیر است که به نظریه حنابله و اهل حدیث معروف است، زیرا در پاورقیهای این جلد بر خلاف سایر

مجلّدات دیگر به حکم ضرورت به آیات و احادیث اسلامی زیاد استدلال شده است، لهذا باید بدانیم نظر واقعی اسلام در این زمینه چیست، خصوصاً با توجه به اینکه نظریه حنابله و اهل حدیث هنوز هم طرفدارانی دارد و برخی از اعاظم محدّثان شیعه در اعصار اخیر صریحاً اظهار می‌دارند که حتی مسأله یگانگی خدا صد در صد یک مسأله آسمانی است، از نظر عقل بشر دلیل کافی ندارد، تنها از راه تعبد به گفته شارع باید ملتزم شویم که خدا یکی است.

حکمای الهی در پاسخ این گروه می‌گویند درست است که خبر آسمان را هم از آسمان باید شنید ولی اولًا این نیروی حیرت انگیز به نام «عاقله» که خدای آسمان در سرشت این موجود زمینی به نام «انسان» نهاده است یک عنصر آسمانی است نه زمینی، همچنانکه در احادیث وارد شده که «خداوند سرشت آدمی را از سرشت حیوان و فرشته مرکّب ساخت» و بنابراین مانعی ندارد که پاره‌ای از حقایق آسمانی با این نیروی آسمانی قابل تحقیق باشد. آنچه مسلّم است این است که این نیرو آن قدرت را ندارد که تمام خبرهای آسمانی را کشف کند و به همین دلیل بشر در زندگی خود نیازمند به «وحی» است ولی چنین نیست که این نیرو از تحقیق در برخی مسائل آسمانی از قبیل اصول مسائل مبدأ و معاد به طور کلی ناتوان باشد. اینکه در دین مقدس اسلام تقلید در اصول دین به هیچ وجه جایز نیست و منحصرا از راه تحقیق و استدلال باید تحصیل شود دلیل بارزی است بر اینکه اسلام مسائل آسمانی را در حدود اصول دین برای عقل انسان قابل تحقیق می‌داند.

ثانیاً در وحی اسلامی، یعنی در قرآن و سنّت، خبرهای آسمانی زیادی در الهیات برای شنیدن هست. هدف وحی اسلامی از گزارش اینهمه خبرها چه بوده است؟ آیا هدف این بوده که یک سلسله درسها برای تدبر و تفکر و فهم و الهام‌گیری القا کند و اندیشه‌ها را تحریک و وادار به شناوری در دریای بیکران معارف الهی نماید، یا اینکه هدف این بوده که یک سلسله مطالب حل ناشدنی و غیر قابل هضم به منظور وادار کردن اندیشه‌ها به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه عرضه بدارد؟

مطالب و مسائلی که از منبع وحی القا می‌شود دو گونه است: برخی از آنها یک سلسله دستور العملهاست که باید بدانها عمل شود تا نتیجه‌ای که از آنها در نظر است حاصل گردد. در این گونه مسائل درک و معرفت، تأثیر زیادی ندارد. هدف و منظور در

این مسائل عمل است نه معرفت. تعبد و تسلیم مربوط به این گونه مسائل است[۱].

برخی دیگر یک سلسله مسائل نظری و اعتقادی است مربوط به خداوند و صفات ثبوتیه و سلبیه او و عوالم قبل از این عالم و بعد از این عالم. در قرآن کریم و کلمات پیشوایان دین، چه به صورت حدیث و چه به صورت ادعیه و چه به صورت احتجاجات و چه به صورت خطبه و خطابه، از این مسائل زیاد آورده شده است.

مثلًا در نهج البلاغه در حدود چهل نوبت درباره این مطالب بحث شده است و بعضی از آن بحثها طولانی است یعنی در حدود دو سه صفحه است. در کافی متجاوز از دویست حدیث در ابواب توحید آمده است که درباره مسائلی از قبیل اثبات وجود خداوند، حداقل معرفت، صفات ثبوتیه از قبیل علم و قدرت، صفات سلبیه از قبیل جسمیت و تحرک و غیره بحث کرده است. توحید صدوق خود دریایی از معرفت است، در حدود چهار صد و پنجاه صفحه در مسائل مختلف توحیدی بحث کرده است، پنجاه صفحه این کتاب تحت عنوان «التوحید و نفی التشبیه» است، بیست صفحه درباره علم و قدرت است، دوازده صفحه درباره صفات ذات و صفات افعال است، سی و هفت صفحه درباره اسماء اللّه است، بیست و هفت صفحه در ردّ ثنویّه و زنادقه است، بیست و پنج صفحه درباره قضا و قدر است، سی و پنج صفحه اختصاص دارد به مباحثات حضرت رضا علیه السلام با اهل ادیان و اصحاب مقالات، و غیر این مباحث. در همه این مباحث نه به شکل القاء یک سلسله مسائل تعبدی، بل به صورت القاء یک سلسله بیانات استدلالی روشنگر و ترتیب صغرا و کبرای منطقی بحث شده است.

در قرآن و نهج البلاغه و خطب و احتجاجات و ادعیه مسائلی مطرح شده از قبیل: اطلاق و لا حدّی و احاطه ذاتی و قیّومی خداوند و اینکه او هستی مطلق و نامحدود است، چیستی (ماهیت) ندارد و قید و حد را به هیچ وجه در او راه نیست، ذاتی است محدودیت ناپذیر و بی‌مرز، هیچ مکان و زمان از او خالی نیست، هم بر زمان تقدم دارد و هم بر مکان و هم بر عدد، وحدت او وحدت عددی نیست، زمان و مکان و عدد در مرتبه

---

۱. اگر انسان به راز این گونه مسائل پی ببرد ولی به کار نبندد به نتیجه نمی‌رسد، اما اگر تعبدا و بدون آگاهی از رازها و فلسفه‌های آنها، آنها را به کار بندد اثر مطلوب عایدش می‌گردد، و غالباً راز و فلسفه این گونه مسائل از دسترس عقل و اندیشه بشر خارج است. بدیهی است که اگر در این مسائل، معرفت و عمل توأم گردد نتیجه بهتری به دست می‌آید.

متأخر از او یعنی در مرتبه فعل اوست، وجودش مساوی وحدت است، دلیل وجود واجب عین دلیل وحدت اوست، با همه چیز است و در هیچ چیز نیست، با همه چیز است ولی نه به نحو تقارن، و بیرون از هر چیز است ولی نه به نحو انفصال و جدایی، همه چیز از آن اوست و بازگشت همه چیز به سوی اوست، او بسیط است و هیچ گونه جزء برای او فرض نمی‌شود، صفاتش عین ذاتش است، هم اول است و هم آخر و هم ظاهر است و هم باطن، اولیتش عین آخریت و ظهورش عین بطون است، هیچ شأنی او را از شأن دیگر باز نمی‌دارد، کلام او عین فعل و ابداع اوست، حد توانایی عقول بر معرفت او چیست، معرفت حق نوعی تجلّی او بر عقول است، سلب جسمیّت و حرکت و سکون و تغییر و مثل و ضد و شبیه و استخدام آلت و استعانت به غیر.

در خود قرآن به سبک استدلالی و برهانی بر برخی مطالب استدلال شده است از قبیل «**لو كان فيهما الهة الّا اللّه لفسدتا**»[1] و یا «**ما اتّخذ اللّه من ولد و ما كان معه من اله اذا لذهب كلّ اله بما خلق و لعلا بعضهم علي بعض**»[2].

درباره ذات و صفات و اسماء حق، در شرق و در غرب از طرف فلاسفه، عرفا، متکلمین بحثهای استدلالی فراوان با سبکهای گوناگون به عمل آمده است، ولی در متون اسلامی یک سبک کاملًا ابتکاری و بی‌سابقه عنوان شده است و هم مسائلی طرح شده است که در جهان بی‌سابقه است. مسائلی که در بالا بر شمردیم غالباً از این نوع مسائل است. بعلاوه سبک و روش استدلال با آنچه پیش از اسلام بوده متفاوت است. در دوره اسلام نیز سبک امثال فارابی و بو علی و ابن رشد و خواجه نصیرالدین که بیشتر یونانی است با سبک و روش صدرالمتألّهین که سرشار است از الهامات قرآن و نهج البلاغه و کلمات ائمه اطهار، متفاوت است.

محور استدلالهای امثال فارابی و بو علی در مباحث مربوط به ذات و صفات و شؤون حق از وحدت و بساطت و غنای ذاتی و علم و قدرت و مشیّت و غیره، «وجوب وجود» است یعنی همه چیز از وجوب وجود استنتاج می‌شود و خود وجوب وجود از یک طریق غیر مستقیم یعنی از یک نوع «برهان انّی» اثبات می‌گردد، از این راه اثبات می‌گردد که بدون فرض واجب الوجود وجود ممکنات غیر قابل توجیه است. در این

۱. انبیاء/ ۲۲.
۲. مؤمنون/ ۹۱.

راه، ذهن هرگز به ملاک وجوب وجود دست نمی‌یابد.

ولی در متون اسلامی بر چیزی دیگر غیر از وجوب وجود تکیه شده است و آن همان چیزی است که ملاک وجوب وجود است یعنی اطلاق و لا حدّی و بی‌مرزی ذات حق، و البته این مطلب خود مبتنی بر اصل دیگری است که اکنون مجال بحث در آن نیست.

به هر حال در متون اسلامی نه تنها در این مسائل به سکوت برگزار نشده است، یک سلسله مسائل در اوج اندیشه بشری طرح شده است که در جهان اندیشه و تفکر سابقه ندارد.

اینها برای چه و به چه منظوری طرح شده است؟ اینها دستور العمل نیست تا گفته شود وظیفه ما عمل است و بس. اینها یک سلسله مسائل نظری است. اگر این مسائل برای عقل بشر قابل فهم و درک نیست در طرح اینها چه سودی است؟ درست مثل این است که معلمی بر سر کلاس اول ابتدائی مسائل مربوط به دوره دانشگاه را طرح کند و از کودکان درخواست کند که آنچه من می گویم گرچه شما نمی‌فهمید ولی بپذیرد.

در حدیث است که از علیّ بن الحسین علیه السلام درباره توحید پرسش شد، فرمود:

> «خداوند می‌دانست در آخر الزمان گروههایی ژرف اندیش خواهند آمد، از این رو «قل هو اللّه احد» و آیات اول سوره حدید را فرستاد و هر کس سخنی غیر آنها بگوید هلاک شده است» ۱.

نظریات دقیق فلسفی و عرفانی ثابت کرده است که آیات «قل هو اللّه احد» و آیات اول سوره حدید قله نهایی توحید و معرفت است.

□

طرح مباحث عمیق الهی از طرف ائمه اطهار و در رأس آنها علی علیه السلام سبب شد که عقل شیعی از قدیم‌الایام به صورت عقل فلسفی و استدلالی درآید. در

---

۱. کافی، ج ۱/ ص ۹۱ و توحید صدوق چاپ مکتبهٔ الصدوق، ص ۲۸۳.

میان اهل تسنن گروه معتزله به شیعه نزدیکتر بودند و کم و بیش از عقل فلسفی و استدلالی بهره‌مند بودند ولی چنانکه می‌دانیم مزاج جماعت آنان را نپذیرفت و تقریباً منقرض گشتند. احمد امین مصری در جلد اول ظهر الاسلام این مطلب را تصدیق می‌کند. وی پس از بحثی درباره حرکت فلسفی در مصر به وسیله خلفای فاطمی که شیعه بودند می‌گوید:

«اساساً فلسفه به تشیع بیش از تسنن می‌چسبد. در همه زمانها و مکانهایی که تشیع رواج داشته فلسفه رونق گرفته مانند دوره فاطمیان مصر و آل بویه، و حتی در عصر اخیر هم عنایت جهان تشیع به مباحث عقلی بیش از جهان تسنن است. سید جمال الدین اسد آبادی که تمایل شیعی داشت وقتی که به مصر آمد یک نهضت فلسفی به وجود آورد.»

احمد امین علت گرایش بیشتر شیعه را به مباحث عقلی تمایل شیعه به باطنی‌گری معرفی می‌کند. احمد امین نمی‌خواهد اعتراف کند که روح عقلی‌گری را پیشوایان شیعه با طرح مباحثی عمیق در الهیات به وجود آوردند.

برتراند راسل در تاریخ فلسفه غرب تمایل بیشتر شیعه را به این مسائل خصوصیت نژادی ایرانیان می‌داند و همچنانکه مقتضای طبیعت و یا عادت اوست به شکل بی‌ادبانه‌ای این مطلب را ادا می‌کند.

راسل معذور است، او از فلسفه اسلامی چیزی نمی‌داند تا بتواند در ریشه‌های آن اظهار نظر کند. ما در پاسخ طرفداران این نظریه می‌گوییم اولًا نه همه شیعیان ایرانی بودند و نه همه ایرانیان شیعه بودند. آیا محدثین شیعه از قبیل کلینی و صدوق و محمد بن ابی طالب طبرسی که مسائل توحید را در کتب خود طرح کردند ایرانی بودند اما محدثین اهل تسنن از قبیل محمد بن اسماعیل بخاری و مسلم بن حجّاج نیشابوری و ابوداوود سجستانی که بویی از این سخنان در آثارشان یافت نمی‌شود ایرانی نبودند؟ آیا سید رضی جامع نهج البلاغه ایرانی بود؟ آیا فاطمیین مصر ایرانی بودند؟ چرا فکر فلسفی به وسیله خلفای شیعه فاطمی احیا می‌شود و با سقوط آنها می‌میرد و بار دیگر به وسیله یک سید شیعه ایرانی احیا می‌گردد؟

در صدر اسلام در میان عامّه دو جریان متضاد از نظر تدبر و تعمق در مسائل ماوراء الطبیعی قرآن و سنت پدید آمد، عده‌ای به نام «اهل حدیث» که معلوماتشان در

حدود نقل و روایت احادیث بود، و در رأس آنها حنابله، هر گونه بحث و تعمق و تجزیه و تحلیل در این مسائل را ناروا می‌شمردند، ولی معتزله اجتهاد و استنباطشان این بود که باید در عمق این مسائل وارد شد و تجزیه و تحلیل کرد.

سفیان بن عیینه یکی از فقهای جماعت است، گفته است:

«هر چه خداوند خودش را در قرآن توصیف کرد نباید تفسیر کرد و درباره‌اش بحث نمود. تفسیر این گونه آیات، تلاوت آنها و سکوت درباره آنهاست.»

درباره مالک بن انس، یکی از فقهای چهارگانه عامّه، نوشته‌اند:

«شخصی از مالک درباره آیه «الرّحمن علی العرش استوی»[1] سؤال کرد، وی آنچنان خشمناک گشت که هرگز آنچنان خشمناک دیده نشده بود، عرق بر چهره‌اش نشست، جمع حاضر همه سرها را پایین افکندند، پس از چند لحظه مالک سر برداشت و گفت: کیفیت نامعلوم، و استواء خداوند بر عرش معلوم و اعتقاد به آن واجب و سؤال هم بدعت است.»

مالک آنگاه خطاب به پرسش کننده گفت: «تو که چنین پرسشهایی می‌نمایی می‌ترسم گمراه باشی». سپس فرمان داد او را از جلسه خارج کردند.

این جمله: «**الکیفیّة مجهولة و السّؤال بدعة**» ظاهراً جمله شایعی بوده در آن زمان که همه اهل حدیث در پاسخ پرسش کنندگان گستاخ! این گونه مسائل می‌گفته‌اند. عین همین جمله از احمد بن حنبل نقل شده است.

شبلی نعمان در جلد اول تاریخ علم کلام می‌گوید:

«رویّه محدثین و فقها این بود که جز با همکیشان خود با اهل هیچ کیش و مذهبی معاشرت نمی‌کردند و جهت آن یکی این بود که آنها معاشرت با غیر را خوب نمی‌دانستند و دیگر اینکه در تلاش و جستجوی احادیث و تفحص و تحقیق در نقل و روایت مجال اینکه به کار دیگری پردازند نداشتند و نتیجه این می‌شد که صدای مخالف مذهب به سمع آنها نمی‌رسید و اعتراضاتی که علیه اسلام می‌شد از آن به کلی بی‌خبر بودند. طرف صحبت و خطاب آنها فقط گروه پیروان و معتقدین خود بود و ایشان هم آنچه که به آنها گفته می‌شد بدون عذر قبول می‌نمودند. این مردم وقتی

---

۱. طه/ ۵.

که از محدثین می‌پرسیدند که «خدا وقتی که جسم نیست چگونه بر عرش ممکن است متمکن باشد؟» در جواب می‌گفتند: «الکیف مجهول و السّؤال بدعهٔ» کیفیت آن نامعلوم و سؤال هم بدعت است و آن بیچاره‌ها هم خاموش می‌نشستند، و لذا برای محدثین برای رفع این ابهام ضرورتی پیدا نمی‌شد بر خلاف متکلمین، خاصه معتزله که با مردم هر فرقه و مذهبی مراوده داشتند و مخصوصاً با آنها مناظره و مباحثه می‌کردند و چون جواب تحکمانه و آمرانه در مورد آنها بی‌نتیجه بود مجبور بودند اصل حقیقت را اظهار دارند و عقده اجمال و ابهام را بگشایند.»[1]

ولی وقتی که به سیره شخص رسول اکرم و خاندانش مراجعه می‌کنیم هرگز به چنین جوابهای تحکّم آمیز و آمرانه و به اصطلاح «سر بالا» برنمی‌خوریم؛ در هیچ موردی سؤال را محکوم نکرده و بدعت نشمرده و جمله «السّؤال بدعهٔ» را که نشانه ضعف است شعار خود قرار نداده‌اند. درباره همان آیه «الرّحمن علی العرش استوی» و اینکه معنی عرش چیست و استواء بر عرش چه معنی‌ای دارد مکرر از ائمه اطهار پرسشهایی شده است و در همه موارد به شرح و توضیح و تفسیر آن پرداخته‌اند. در توحید صدوق و کافی بابی تحت همین عنوان باز شده و احادیث زیادی نقل شده که در همه آنها از همین موضوع سؤالاتی شده و ائمه اطهار پاسخ گفته‌اند. از جمله مسائلی که در آیات اول سوره حدید طرح شده است و مطابق حدیثی که از امام سجّاد علیه السلام نقل کردیم آن آیات، خاص ژرف اندیشان است، همین مسأله است. در جلد هشتم تفسیر شریف و گرانقدر المیزان ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف با الهام از آیات کریمه قرآن و روایاتی که از ائمه اهل بیت علیهم السلام در این زمینه رسیده است بحثی ژرف و محققانه درباره همین مطلب صورت گرفته است.

حضرت استادنا الاکرم ادام اللّه ظلاله در مقدمه آن بحث چنین می‌فرمایند:

«مردم در شرح امثال این آیات مسلکهای مختلف انتخاب کرده‌اند. اکثر پیشینیان (از عامّه) برآنند که بحث در این گونه آیات روا نیست، علم اینها را باید به خدا واگذار کرد. این دسته بحث از «حقایق دینی» و تعمق در ماوراء ظواهر الفاظ کتاب و سنت را ناروا و بدعت می‌شمارند. اما عقل بر خلاف نظر آنها حکم می‌کند و کتاب و سنت نیز آنان را تأیید نمی‌نماید. آیات قرآن به شدت تمام دعوت می‌کند به تدبر و

۱. تاریخ علم کلام، ص ۱۱ و ۱۲.

تعمق و کوشش در معرفت خدا و آیات خدا به وسیله تذکر و تفکر و نظر و استدلالات عقلی، و روایات متواتر بالمعنی نیز در همین معنی آمده است. معنی ندارد که به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است امر شود اما خود نتیجه ممنوع باشد. دعوت به تذکر و تفکر برای معرفت است نه برای چیز دیگر ...»[۱]

آنچه مایه تأسف است این است که در قرون متأخر طرز تفکر اهل حدیث عامّه در میان شیعه هم رسوخ یافت، در شیعه نیز گروهی پیدا شدند که هر گونه تعمق و تفکر در معارف الهی را بدعت و ضلالت شمردند در صورتی که بلا شک این نوعی انحراف از سیره پاک پیشوایان این مذهب است. البته آنچه در شیعه پدید آمد اولًا عمومیت نداشت و ثانیاً تا آن درجه شدید نبود و نمی‌توانست آن عمومیت یا شدت را که در میان دیگران پیدا شد پیدا کند، اما کم و بیش تا آن اندازه که آزار اهل تحقیق را فراهم کند در اعصار اخیر وجود داشته و دارد. صدرالمتألهین در مقدمه اسفار از همین طبقه می‌نالد آنجا که می‌گوید:

«همانا گرفتار جماعتی نفهم شده‌ایم که چشمشان از دیدن انوار و اسرار حکمت ناتوان است و دیدگانشان مانند دیدگان خفّاش تاب نور را ندارد. اینها تعمق در امور ربّانی و معارف الهی و تدبر در آیات سبحانی را بدعت، و هر گونه مخالفت با عقاید عامیانه را ضلالت می‌شمارند. گویی اینان حنابله از اهل حدیث‌اند که مسأله واجب و ممکن و قدیم و حادث بر ایشان از متشابهات است و تفکرشان از حدود اجسام و مادیات بالاتر نمی‌رود ...»

جمله‌ای به رسول اکرم نسبت داده شده است که:

علیکم بدین العجائز.

بر شما باد به دین پیر زنان.

این جمله مستمسکی شده برای منکرین تعمق و تدبر در معارف غیبی و مسائل ماوراء طبیعی.

---

۱. المیزان ج ۸/ ص ۱۵۷.

این جمله به صورت حدیث در هیچ کتاب حدیثی شیعه یا سنّی دیده نشده است، معذلک نظر به اینکه با ذائقه کوته فکران موافق آمده است شهرت فراوانی کسب کرده و وسیله‌ای شده برای انکار هر گونه کوششی در این‌گونه مسائل، و از آن طرف هم عکس العملهایی به عنوان توجیه و تأویل این حدیث از طرف طرفداران تحقیق در معارف الهی ابراز شده است. عارف معروف، محمود شبستری در گلشن راز در برابر متمسکان به این حدیث عکس العمل نشان می‌دهد آنجا که می‌گوید:

جهان آن تو و تو مانده عاجز ز تو محروم‌تر کس دیده هرگز؟!
چو محبوسان به یک منزل نشسته به دست عجز پای خویش بسته
نشستی چون زنان در کوی ادبار نمی‌داری ز جهل خویشتن عار
دلیران جهان آغشته در خون تو سر پوشیده ننهی پای بیرون!
چه کردی فهم از «دین العجائز» که بر خود جهل می‌داری تو جائز؟
اگر مردی برون آی و نظر کن هر آنچ آید به پیشت زان گذر کن
میاسا یک زمان اندر مراحل مشو موقوف همراه رواحل
خلیل آسا برو حق را طلب کن شبی را روز و روزی را به شب کن
برو اندر پی خواجه به اسرا تفرج کن همه آیات کبری
برون آی از سرای امّ هانی بگو مطلق حدیث «من رآنی»

شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز جمله «علیکم بدین العجائز» را توجیه می‌کند، می‌گوید:

«در جمله فوق نظر به تعبد و تسلیم در فروع است نه در اصول، مقصود این است که همچنانکه پیر زنان در اجرای اوامر و فرمانها بدون چون و چرا عمل می‌کنند شما نیز چنین کنید؛ مقصود این نیست که سطح افکار و اندیشه‌های شما در خداشناسی برابر با سطح افکار پیر زنان باشد که مثلًا خداوند را به صورت یک قلمبه نور در بالای آسمانها تصور می‌کنند و به او شکل انسانی می‌دهند و خداوند را به همه چیزهایی که قرآن او را از آنها تنزیه می‌کند توصیف می‌کنند [نقل به مضمون].»

مولوی این حدیث را به نحوی دیگر توجیه می‌کند. او توجهش به ماده «عجز» است، می‌گوید مقصود این است که در راه او شکستگی و مسکنت را پیشه کنید که در

آن کوی، شکستگی می‌خرند و بس و بازار خودفروشی از آن سوی دیگر است؛ می‌گوید:

خرّم آن کو عجز و حیرت قوت اوست / در دو عالم خفته اندر ظلّ دوست
هم در اول عجز خود را او بدید / مرده شد «دین عجائز» برگزید
چون زلیخا یوسفی بر وی بتافت / از عجوزی در جوانی راه یافت
زندگی در مردن و در محنت است / آب حیوان در درون ظلمت است

حقیقت این است که این جمله انتسابش به رسول اکرم ثابت نیست تا نوبت به بحث در مفهوم و معنی‌اش برسد. مرحوم میرزای قمی اعلی اللّه مقامه در جلد دوم قوانین الاصول بحثی درباره جواز و عدم جواز تقلید در اصول دین عنوان کرده است، یکی از ادلّه طرفداران تقلید و تعبد در اصول دین را همین حدیث می‌داند ولی خودش می‌فرماید:

«حدیث بودن این جمله مسلّم نیست و گفته‌اند کلام سفیان ثوری فقیه و صوفی معروف عامی است. گویند عمرو بن عبید معتزلی درباره عقیده معروف معتزله درباره «منزلة بین المنزلتین» سخن می‌گفت، پیر زنی با تلاوت یک آیه قرآن به او جواب داد، سفیان ثوری که حاضر [در] جلسه بود گفت: علیکم بدین العجائز.»

بعلاوه کسانی که این جمله را به صورت حدیث نقل کرده‌اند داستانی نیز نقل کرده‌اند که روشن می‌کند مفهوم آن جمله نه آن چیزی است که حنابله و اهل حدیث می‌گویند و نه آن چیزی که محمد لاهیجی و یا مولوی به عنوان توجیه بیان کرده‌اند.

داستان این است که پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم با اصحاب خویش بر پیر زنی گذشت که با چرخ دستی نخریسی می‌کرد، از او پرسید خدا را به چه دلیل شناختی؟ پیر زن دستش را که به دسته چرخ بود و چرخ را به سرعت می‌گرداند از دسته چرخ برداشت و طبعا چرخ پس از چند لحظه متوقف شد، پیر زن گفت: به این دلیل؛ همچنانکه این چرخ را دستی می‌باید که آن را به گردش آورد چرخ عظیم جهان را نیز که همواره در گردش است دستی مقتدر می‌گرداند. در این وقت بود که رسول اکرم فرمود: «**علیکم بدین العجائز**».

بنابراین نقل، آن پیر زن برهان محرک اول ارسطویی را با فطرت صاف و زبان

ساده خود بیان کرده است و به وجهی همان راه ابراهیمی را رفته که:

فلمّا جنّ علیه اللّیل رأی کوکبا قال هذا ربّی، فلمّا افل قال لا احبّ الافلین، فلمّا رأی القمر بازغا قال هذا ربّی، فلمّا افل قال لئن لم یهدنی ربّی لاکوننّ من القوم الضّالّین، فلمّا رأی الشّمس بازغة قال هذا ربّی هذا اکبر، فلمّا افلت قال یا قوم انّی بریء ممّا تشرکون، انّی وجّهت وجهی للّذی فطر السّموات و الارض حنیفا و ما انا من المشرکین[۱].

نظامی در همین مضمون می‌گوید:

از آن چرخی که گرداند زن پیر قیاس چرخ گردنده همی گیر

مطابق این نقل و این بیان، مضمون این جمله با مقصود طرفداران تقلید و تعبد رابطه معکوس دارد، یعنی نوعی دعوت به تحقیق و استدلال و معرفت است نه به تقلید و تعبد و منع تفکر.

در عصر ما مخالفت با تفکر و تعمق در مسائل ماوراء الطبیعی رنگ جدیدی به خود گرفته است، رنگ فلسفه حسی.

چنانکه می‌دانیم در اروپا روش حسی و تجربی در شناخت طبیعت بر روش قیاسی پیروز شد. پس از این پیروزی این فکر پیدا شد که روش قیاسی و تعقلی در هیچ جا اعتبار ندارد و تنها فلسفه قابل اعتماد فلسفه حسی است. نتیجه قهری این نظریه این شد که الهیات به سبب خارج بودن از دسترسی حس و تجربه، مشکوک و مجهول و غیر قابل تحقیق اعلام شود و برخی آنها را یکسره انکار کنند. این جریانی بود که در جهان غرب رخ داد.

در جهان اسلام سابقه موج مخالفت با هرگونه تفکر و تعمق از طرف اهل حدیث از یک طرف، موفقیتهای پی‌درپی روش حسی در شناخت طبیعت از طرف دیگر، و دشواری تعمق و حل مسائل فلسفی از جانب سوم، گروهی از نویسندگان مسلمان را سخت به هیجان آورد و موجب پیدایش یک نظریه تلفیقی در میان آنها شد مبنی بر

---

۱. انعام/ ۷۶– ۷۹.

اینکه الهیات قابل تحقیق است ولی در الهیات نیز منحصرا لازم است از روش حسی و تجربی که برای شناخت طبیعت مورد استفاده قرار می‌گیرد استفاده کرد. این دسته مدعی شدند که از نظر قرآن تنها راه شناخت خداوند مطالعه در طبیعت و مخلوقات با استفاده از روش حسی است و هر راهی غیر این راه بیهوده است، زیرا قرآن در سراسر آیات خود در کمال صراحت بشر را به مطالعه در مظاهر طبیعت که جز با روش حسی میسر نیست دعوت کرده است و کلید رمز مبدأ و معاد را در همین نوع مطالعه دانسته است.

فرید وجدی در کتاب علی اطلال المذهب المادی و سید ابو الحسن ندوی در ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین و همچنین نویسندگان اخوان المسلمین مانند سید قطب و محمد قطب و غیر اینها این نظر را تبلیغ و نظر مخالف را تخطئه می‌کنند.

ندوی در کتاب خود در فصل «عبور مسلمانان از جاهلیت به اسلام» تحت عنوان «محکمات و بیّنات در الهیات» می‌گوید:

> «پیامبران مردم را از ذات خدا و صفات او و آغاز و انجام جهان و سرنوشت بشر آگاه کردند و اطلاعاتی به رایگان در این زمینه‌ها در اختیار بشر قرار دادند، او را از بحث در این مسائل که مبادی و مقدماتش در اختیار او نیست زیرا این علوم ماوراء حس و طبیعت است بی‌نیاز ساختند، اما مردم این نعمت را قدر ندانستند و به بحث و فحص در این مسائل که جز گام گذاشتن در منطقه‌های تاریک و مجهول نیست پرداختند.»[1]

نظر امثال فرید و جدی و ندوی نوعی «رجعت» حنبلی‌گری است ولی به صورت مدرن و امروزی و پیوند خورده با فلسفه حسی غربی.

ما درباره بنیاد فلسفه حسی در مجلدات اصول فلسفه بحث کرده‌ایم، در اینجا فقط درباره نکته‌ای که نقطه اتکاء این دسته قرار گرفته اندکی بحث می‌کنیم.

می‌گویند قرآن راه شناخت خداوند را منحصرا مطالعه طبیعت با روش حسی دانسته است. شک نیست که قرآن به مطالعه حسی طبیعت دعوت می‌کند و اصرار فراوانی هم روی این موضوع دارد، ولی آیا قرآن مطالعه طبیعت را برای حل تمام مسائلی که خود طرح کرده است کافی می‌داند؟! همچنانکه در پاورقیهای این جلد به

---

۱. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین چاپ چهارم، ص ۹۷.

مناسبت بحث از راههای مختلف بشر به سوی خدا گفته‌ایم در قرآن مسائلی از این قبیل طرح شده است:

- **لیس کمثله شيء (شوري/ ۱۱)**
- **و للّه المثل الاعلي (نحل/ ۶۰)**
- **له الاسماء الحسنی (طه/ ۸)**
- **الملك القدوس السّلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبّر (حشر/ ۲۳)**
- **فأينما تولّوا فثمّ وجه اللّه (بقره/ ۱۱۵)**
- **هو الاوّل و الاخر و الظّاهر و الباطن و هو بكلّ شيء عليم (حديد/ ۳)**
- **و ان من شيء الّا عندنا خزائنه و ما ننزّله الّا بقدر معلوم (حجر/ ۲۱)**
- **و هو معكم اينما كنتم (حديد/ ۴)**
- **يمحو اللّه ما يشاء و يثبت و عنده امّ الكتاب (رعد/ ۳۹)**

و دهها آیات دیگر امثال اینها.

اینها همه مسائلی است مربوط به آنسوی مرز. چگونه ما از راه طبیعت شناسی به معرفت این مسائل نائل می‌گردیم؟ طبیعت شناسی قطعا و مسلّماً ما را به علم و قدرت و حکمت آفریننده جهان آگاه می‌کند، اما در همین جهت نیز حداکثر این است که ما را واقف می‌سازد به اینکه آفریننده جهان به کارهایی که در طبیعت انجام می‌دهد آگاه است و بر آنها تواناست (الا یعلم من خلق و هو اللّطیف الخبیر)[1] ولی قرآن در این جهت نیز معرفتی بالاتر، از ما می‌خواهد و آن اینکه او بر همه چیز بلااستثنا آگاه است و بر همه چیز بلا استثنا تواناست (و هو بکلّ شیء علیم[2] و هو علی کلّ شیء قدیر[3]). چگونه از راه مطالعه در مخلوقات که به هر حال محدودند، به علم نامتناهی و قدرت نامتناهی واقف می‌شویم؟

---

۱. ملک/ ۱۴.

۲. انعام/ ۱۰۱

۳. مائده/ ۱۲۰.

حقیقت این است که مطالعه طبیعت ما را تا مرز ماوراء طبیعت رهبری می‌کند. این راه جاده‌ای است که تا مرز ماوراء طبیعت کشیده شده است و در آنجا پایان می‌یابد و فقط نشانی مبهم از ماوراء طبیعت می‌دهد.

یعنی حداکثر اثر مطالعه طبیعت این است که بر ما روشن می‌کند طبیعت مسخّر و مقهور قوه یا قوه‌های مدیر و مدبر و شاعر است، اما اینکه خود آن قوه از جایی آمده است یا نه؟ آیا ازلی و ابدی است؟ آیا واحد است یا کثیر؟ بسیط است یا متجزّی؟ جامع همه صفات کمال است یا نه؟ علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی؟ آیا قدّوس است و در حد اعلای تنزیه است و هر گونه نقص از او مسلوب است یا نه؟ آیا به هر طرف که برویم و به هر سو که بنگریم به طرف خدا رفته‌ایم و به سوی او نگریسته‌ایم؟ آیا او اول همه و آخر همه است؟ اینها و مانند اینها که در قرآن مطرح است پرسشهایی است که پاسخ آنها را مطالعه در طبیعت نمی‌دهد، پس یا باید بگوییم بشر راهی به درک و معرفت این‌گونه مسائل ندارد و صرفاً باید در برابر اینها کورکورانه معتقد باشد و یا اگر راهی هست آن راه غیر راه دقت و مطالعه در طبیعت است.

قرآن اینها را به عنوان یک سلسله درسها القا کرده است و از طرف دیگر به تدبر و تفکر در آیات قرآنی امر کرده است و از طرفی هم مطالعه طبیعت برای حل این معماها کافی نیست، پس ناچار راهی دیگر برای فهم این سلسله مسائل هست که مورد تأیید قرآن است.

مؤلف دانشمند کتاب راه طی شده که معتقد است راه خداشناسی منحصرا همان راه حس و طبیعت است در بحث «توحید» پس از توضیح نارسایی درباره تاریخ دین و پرستش و نتایج علم و فلسفه و اشاره به اینکه راههای عقلی و فلسفی بیراهه بود و علم امروز که حسی و تجربی است اساس توحید را احیا نمود، می‌گویند:

> «می‌خواهیم ببینیم علم چگونه توحید را احیا نمود؟ اگر از یک دانشمند بپرسید علم چیست؟ بالاخره خواهد گفت: علم یعنی روابطی که در طبیعت میان علل و معلولهای مشهود وجود دارد. هر محققی که در آزمایشگاه سرگرم تجربیات می‌شود و متفکری که در اوضاع اجتماع غور می‌نماید هدفی جز این ندارد که اولًا حوادث و

قضایای طبیعت را موشکافی کرده دقیقاً بشناسد و ثانیاً ریشه این حوادث و قضایا و ارتباطی را که مابین آنها وجود دارد کشف کند. هیچ دانشمندی نیست که کوچک‌ترین شئ یا حادثه‌ای را مستقل و اتفاقی دانسته به یک شئ دیگر یا علتی نسبت ندهد، و بالعکس ضعیف‌ترین عملی را ضایع شده و بی‌اثر پندارد. بنابراین علم صریحا یا تلویحا متکی بر قبول وجود علت و معلول است و منکر استقلال ذاتی یا اتفاقی بودن اشیاء می‌باشد ... عالم نه تنها معتقد به حقیقت می‌باشد و دنیا را پوچ و بی‌اساس نمی‌پندارد بلکه یقین به وجود یک انتظام کلی و ارتباط قطعی که حاکم بر طبیعت است نیز دارد. علاوه بر این هیچ محققی نیست که اگر در گوشه آزمایشگاه خود روی یک حادثه کوچکی قانونی را کشف نمود آن قانون را در هر جای دیگر طبیعت جاری و ساری نداند و حتی تا آخرین سر حد افلاک و تا قدیم‌ترین روزگار نبرد و اعمال نکند؛ یعنی در واقع حقیقت مکشوف را همه جایی و لایزال می‌شناسد. بنابراین دانشمند عملًا معتقد است که هیچ چیز طبیعت بی‌اساس و منشأ نبوده یک نظم واحد متقن ازلی در سراسر دنیا جریان دارد. خداپرست چه می‌گوید؟ او می‌گوید دنیا دارای مبدأ و اساس بوده یک ناظم واحد ازلی قادری به نام «خدا» بر سراسر آن حکومت می‌کند. تنها تفاوت در این است که عالم صحبت از نظم می‌کند و موحّد، ناظم را اسم می‌برد. قرآن هم غیر از این چیزی نمی‌گوید، بلکه خدا را به عنوان کسی معرفی می‌نماید که زمین و آسمانها را سرشته است، روز و شب را در پی یکدیگر در می‌آورد، دانه و درخت را می‌شکافد، جسم مرده را تبدیل به وجود زنده و زنده را منقلب به مرده می‌کند، باران به زمین می‌رساند. در واقع تمام حرکات و اطوار طبیعت را که مشرکین به خدایان یا به منبعهای مختلف نسبت می‌دادند قرآن مربوط و ناشی از یک جا می‌گیرد ...»

البته ما هم معتقدیم که علم جدید کمک فروانی به توحید و خداشناسی نمود، ما هم معتقدیم گامهای علوم در جهت توحید بوده نه در جهت ضد آن، و نمی‌توانست جز این باشد؛ اما خدمتی که علوم به توحید نمود از راه «نظام غائی» بود نه «نظام فاعلی» که مؤلف دانشمند کتاب راه طی شده به آن استناد جسته‌اند. خدمات علوم به توحید از این راه بود که علوم تا حدود زیادی در دل طبیعت راه یافت و تا هر جا که رفت بیش از پیش به نظم دقیق ساختمان اشیاء و رابطه تشکیلات داخلی اشیاء با یک سلسله هدفهای پیش‌بینی شده پی برد؛ و به عبارت دیگر علوم هر اندازه که بیشتر به راز درونی اشیاء پی برد بیشتر به مسخّر بودن طبیعت و به خود واگذار نبودن آن ایمان و

اذعان پیدا کرد. هدف قرآن هم از دعوت به مطالعه حسی و تجربی طبیعت از نظر خداشناسی، این است که به مخلوق و مسخّر بودن طبیعت و اینکه قوه‌ای مافوق قوای طبیعی، طبیعت و قوای طبیعت را اداره و تدبیر می‌کند پی ببریم و ایمان پیدا کنیم.

مطالعه حسی طبیعت و تفکر در زمین و آسمان و آنچه در آنهاست از نظر توحید و خداشناسی، کیفیت و ماهیتی دارد و حد و رسالتی. کیفیت و چگونگی‌اش این است که نظامات داخلی اشیاء مورد دقت قرار گیرد تا روشن شود که قوای طبیعت برای تأمین یک سلسله هدفها فعالیت می‌کنند و میان فاعلها و غایتها رابطه مستقیم برقرار است. اما حد و رسالتش این است که مخلوقیت طبیعت و وجود قوه یا قوایی شاعر و حاکم بر طبیعت را بر ما روشن می‌کند و بیش از این رسالتی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. این است که گفتیم راه مطالعه طبیعت از نظر توحید و خداشناسی، جاده‌ای است که تنها تا مرز ماوراء طبیعت کشیده شده است.

اما نظام فاعلی که مؤلف دانشمند آن کتاب بدان تمسک جسته‌اند کوچک‌ترین خدمتی به توحید نکرده و نمی‌توانسته است بکند. علوم از نظر نظامات فاعلی تنها کاری که می‌کند این است که به قول شما ثابت می‌کند که هیچ پدیده‌ای مستقل و اتفاقی نیست بلکه وابسته به پدیده‌ها یا پدیده‌های دیگر است، و هم ثابت می‌کند که پدیده‌ها معلول دخالت خدایان و موجودات نامرئی که مشرکین و غیر مشرکین حوادث را بدانها توجیه می‌کردند نیست، و از این رو ثابت می‌کند یک نظام متقن علّی و معلولی میان خود پدیده‌ها حکمفرماست و این رشته از بی‌نهایت سرچشمه گرفته و تا بی‌نهایت ادامه دارد. اما کجای این مطلب با توحید ارتباط دارد؟ مگر مادیین که منکر خدا هستند وجود نظام متقن علّی و معلولی را به این صورت انکار دارند؟

آیا خدا که انبیا بدان دعوت کردند یعنی «مجموع نظام غیر متناهی علت و معلول»؟!

اینکه طبیعت در همه جا یکسان عمل می‌کند دلیلی جز بر وحدت نوعی عناصر طبیعت نیست و به هیچ وجه بر وجود قوه‌ای واحد احد صمد بسیط غیر متجزّی ثابت دائم ازلی قاهر غالب دلالت نمی‌کند.

آیا این سخن پذیرفته است که وجود موجود واحد ازلی حیّ فعّال علیم قدیر مرید سمیع بصیر مسلّط و قاهر بر طبیعت و خالق و آفریننده آن از ساخته‌های فلسفه یونان است و پیغمبران چنین چیزی نگفته‌اند، پیغمبران آمده‌اند که مردم را به طبیعت دعوت

کنند و اعتقاد به خدایان و ارواح و شیاطین را از بین ببرند؟! آیا این جز سپر انداختن در مقابل مادیین است؟!

نظام فاعلی علت و معلول می‌تواند در مسائل توحید مورد استفاده قرار گیرد ولی به مفهوم فلسفی علت و معلول نه به مفهوم علمی آن. مفهوم علمی علت و معلول عبارت است از رابطه و پیوستگی وجودی حوادث زمانی که متوالیا یکدیگر را تعقیب می‌کنند و در متن زمان پشت سر یکدیگر قرار گرفته‌اند. اما مفهوم فلسفی آن از یک تحلیل عقلی سرچشمه می‌گیرد که هر حادثه به دلیل علائم امکان، «ممکن» شناخته می‌شود و به دلیل نیاز ذاتی ممکن به علت حدوثا و بقائا، وجود علتی مقارن و همزمان و محیط بر او کشف می‌شود، سپس آن علت مقارن در میان دو فرض «ممکن» و «واجب» قرار می‌گیرد و بنا بر فرض ممکن بودن، به دلیل امتناع تسلسل در علل مقارنه، وجود واجب در رأس سلسله اثبات می‌گردد.

از نظر فلسفه، عللی که علوم آنها را «علل» می‌شناسند معدّاتند نه علل، و به عبارت دیگر مجرا می‌باشند نه ایجاد کننده و آفریننده. در این گونه علل، تسلسل - یعنی رشته بی‌نهایت - به هیچ وجه امتناع ندارد.

به هر حال خدمتی که علوم به توحید می‌کند از راه نظامات غائی است که در کتاب راه طی شده بدان استناد جسته نشده است، اما از راه نظامات فاعلی که بدان استناد جسته شده است علوم هیچ گونه خدمتی نمی‌توانند بکنند و تنها فلسفه است که از این راه می‌تواند خدمت کند.

حقیقت این است: راهی که مؤلف دانشمند راه طی شده با کمال صفا و خلوص نیت طی کرده است آنچنان بیراهه است که مجالی برای استدلال از راه «نظام غائی» که دانشمندان به اقتباس از قرآن مجید آن را راه «اتقان صنع» اصطلاح کرده‌اند نمی‌گذارد.

کتاب نامبرده پس از بحث بالا اشکالی طرح می‌کند و به پاسخ آن می‌پردازد؛ می‌گوید:

«اشکالی که دانشمندان غیر خداپرست دارند این است که می‌گویند چگونه کسی را که نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم توصیف کنیم قبول نماییم؟ بعلاوه وقتی که به خدا قائل شدیم باید پی آن برویم که او از کجا آمده و چگونه درست شده است؟ پس چون مسأله حل نمی‌شود و نقطه مجهول یک مرحله عقب می‌رود بهتر است پای خود را از

حدود محسوسات طبیعت فراتر نگذاریم و از وجود و عدم خدا فعلًا صحبت نکنیم. در جواب آقایان باید گفت اولًا هیچ پیغمبری (و بنا بر این خود خدا) نخواسته ما خدا را کما هو بشناسیم و وصف کنیم، سهل است که منع هم کرده‌اند و آنچه را ما بتوانیم وصف یا درک کنیم ناچار از نوع خودمان است پس خدا نیست. بنابراین توقع چنین معرفتی را فعلًا نباید از خود داشته باشیم. ثانیاً وقتی عقب و جلو رفتن مجهول تفاوت نمی‌کند چرا بر خلاف عادت و معمولی که در همه چیز و همه جا داشته برای هر فعلی فاعلی و برای هر نظمی ناظمی را سراغ می‌دهیم در مورد فاعل کل و ناظم اصلی اینقدر لجاج به خرج دهیم و تکبر و تجاهل نماییم؟! وقتی به قانون احترام می‌گزاریم چرا به قانونگذار بی‌اعتنا باشیم؟!»

عجبا! آیا معنی شناختن خدا که اینهمه بدان تأکید شده این است که چنین تصوری مبهم و نارسا درباره خدا داشته باشیم؟! آیا معنی اینکه ما خدا را نمی‌توانیم کماهو بشناسیم و به کنه ذات و صفات او احاطه پیدا کنیم این است که در قدم اول لنگ بمانیم تا آنجا که از پاسخ به ساده‌ترین و اولین پرسشها درباره خدا ناتوان بمانیم و آنگاه عذر ناتوانی خود را به گردن اسلام بگذاریم و بگوییم: اسلام اساساً تفکر و اندیشه درباره این‌گونه مسائل را تحریم کرده است؟!

هر گاه کسی درباره خدا بیندیشد و یا به کسی این اندیشه را القا کند که خدا آن موجودی است که جهان را آفریده است، اولین و ساده‌ترین پرسشی که به ذهن می‌آید این است که خدا را کی آفریده است؟ اگر بنا شود در همین جا لنگ بمانیم خداشناسی مفهومی نخواهد داشت. بعلاوه در این صورت چه تفاوتی است میان توحید اسلامی و تثلیث مسیحی از جنبه ناتوانی عقل به پاسخگویی به ساده‌ترین سؤالات؟

بنا بر بیان فوق هر گاه گروه مادیین ایراد و اشکالی را در مورد خدا طرح کنند و از ما بپرسند، ما باید بر روش قدمای اهل حدیث شانه‌ها را بالا بیندازیم و ابروها را درهم کشیم و بگوییم: «السّؤال بدعة»!! روی حنابله سفید.

وانگهی بنا بر منطق گذشته که هر راه دیگر غیر راه علوم حسی و تجربی باطل است و علوم هم تنها کاری که می‌کند این است که نظام بی‌نهایت علت و معلول جهان را به ما می‌شناساند، دیگر «فاعل کل» و «ناظم اصلی» معنی ندارد. بنابراین منطق هر چه هست فعلها و فاعلهاست که در بستر زمان و مکان پشت سر هم و در کنار هم قرار

گرفته‌اند، نظم و قانون نیز چیزی جز ترتب منظم فعلهای بی‌نهایت بر فاعلهای بی‌نهایت نیست. بنابراین منطق، جایی برای فاعل کل و صانع کل که طبعا خود، فاعل و صانعی ندارد باقی نمی‌ماند.

□

محدود بودن مفاهیم الفاظ و کلمات از یک طرف، و انس اذهان به مفاهیم حسی و مادی از طرف دیگر، کار تفکر و تعمق در مسائل ماوراء الطبیعی را دشوار می‌سازد. ذهن برای اینکه آماده تفکرات ماوراء الطبیعی بشود مراحلی از تجرید باید طی نماید.

حقیقت این است که مفهوم «سهل و ممتنع» در مورد مسائل الهی بیش از هر مورد دیگر صدق می‌کند و این خود رازی دارد که به پیوند این مسائل با فطرت آدمی از یک طرف و با عقل و اندیشه او از طرف دیگر مربوط است.

راه عقل بر خلاف راه دل سر و کارش با مفاهیم و تصورات و الفاظ و کلمات است و همین جهت کار را دشوار می‌سازد، زیرا معانی ماوراء الطبیعی را در محدوده مفاهیم و تصورات عادی وارد کردن و در قالب الفاظ و کلمات جا دادن کاری شبیه دریا را در کوزه ریختن است:

معانی هرگز اندر حرف ناید   که بحر بیکران در ظرف ناید

و یا چیزی شبیه اندام بزرگ را با جامه کوچک پوشیدن است:

الا انّ ثوبا خیط من نسج تسعة   و عشرین حرفا عن معالیه قاصر

بدون شک معانی و مفاهیم حکمت الهی آنگاه که بخواهد در سطح تعقلات فلسفی ظاهر گردد یک ظرفیت ذهنی و گنجایش فکری خاصی را ایجاب می‌کند که با ظرفیت ادبی یا فنی یا طبیعی یا ریاضی کاملا متفاوت است، یعنی ذهن باید در یک بعد و جهت خاص وسعت یابد تا ظرفیت این گونه اندیشه‌ها را پیدا کند.

این است که محققان همواره از لزوم «لطف قریحه» دم می‌زنند و در عین اعتراف به فطری بودن و عمومی بودن مسأله خدا، می‌گویند:

«جلّ جناب الحقّ عن ان یکون شریعة لکلّ وارد او یطّلع علیه الّا واحد بعد واحد.»

می‌گویند– و درست می‌گویند– اشکال مسائل ماوراء الطبیعی در مرحله تصور است نه در مرحله تصدیق، یعنی عمده این است که ذهن بتواند تصور صحیحی از آن معانی پیدا کند، و پس از آنکه چنین توفیقی یافت تصدیق کردن آنها بسی آسان است بر خلاف سایر علوم که تصور معانی و مفاهیم آنها آسان است و هر مشکلی هست در مرحله تصدیق و اثبات است.

و هم از این جهت است که ورود در این فن را جز برای افرادی خاص روا نمی‌شمارند. اندیشه‌ای به وسعت اقیانوس و قریحه‌ای به لطافت نسیم صبحگاهی باید تا فی المثل محتوای قاعده «بسیط الحقیقه» را در خود جای دهد بدون آنکه آسیبی بخورد یا آسیبی به مظروف خویش برساند.

از این رو اکثر اشتباهاتی که رخ می‌دهد از نرسیدن به مدعا و خوب تصور نکردن است.

چنانکه می‌دانیم در قرون اخیر که عموم ارزشهای علمی و فلسفی متزلزل گشت و دگرگونیهایی در جهان علم رخ داد موجی در جهت مادیگری پیدا شد. درباره علل این موج، سخنهاست. این بنده رساله‌ای تحت عنوان علل گرایش به مادّیگری تألیف کرده است که هم اکنون زیر چاپ است. به عقیده این بنده گرایشهایی که در دو سه قرن اخیر در جهان غرب به سوی مادّیگری شد علل گوناگونی دارد، یکی از آن علل نارساییهای مفاهیم فلسفی غرب بوده است. در آن رساله شواهدی بر این مطلب آورده شده است.

قبلًا در نظر داشتم در این مقدمه فصل مشبعی در این موضوع بحث کنم و مخصوصاً یادداشت کرده بودم که برخی شواهد را که در آن رساله ذکر نکرده‌ام در این مقدمه به تفصیل درباره آنها بحث کنم، اما اکنون می‌بینم مقدمه بیش از حد تناسب، طولانی می‌شود.

برای بنده بسیار روشن است که افرادی که تصور صحیح از این مسائل داشته باشند مخصوصاً از جنبه الهیات اسلامی، بسیار بسیار کم‌اند. مرحوم دکتر محمد اقبال پاکستانی به حق مردی است متفکر و اندیشمند، ولی این مرد بزرگ با فلسفه اسلامی

آشنا نبوده است، کتابی تألیف کرده به نام سیر فلسفه در ایران که به هر چیزی دیگر از «سیر فلسفه در ایران» شبیه‌تر است.

این مرد بزرگ در مجموعه‌ای که از او به نام احیای فکر دینی در اسلام ترجمه و چاپ شده است مقاله‌ای دارد تحت عنوان «محک فلسفی تجلّیات تجربه دینی». در آن مقاله برخی براهین فلسفی بر اثبات خدا از آن جمله برهان معروف وجوب و امکان– و به تعبیر آن کتاب «برهان جهان شناختی»–و دیگر برهان اتقان صنع و به تعبیر آن کتاب «برهان هدف شناختی» را انتقاد می‌کند.

تأمل در بیانات اقبال می‌رساند که وی تصور صحیحی از این مسائل نداشته است و مخصوصاً از مفهوم اسلامی اینها هیچ‌گونه آگاه نبوده است.

همچنین برتراند راسل مناظره‌ای درباره «وجود خدا» با یک فیلسوف الهی مسیحی به نام کاپلستون دارد که در سال ۱۹۴۸ میلادی میان آندو صورت گرفته است و از رادیو بی‌بی‌سی انگلستان پخش شده و در مجموعه‌ای از مقالات وی به نام عرفان و منطق به فارسی ترجمه شده است.

آنچه در آن مناظره دیده می‌شود دلیل روشن دیگری است بر نارسایی مفاهیم فلسفه غربی در مسائل الهی.

اینجانب مایل بود هم مقاله اقبال و هم مناظره راسل و کاپلستون را در این مقدمه طرح کند و نارساییهای آنها را روشن نماید، ولی نظر به اینکه بحث و انتقاد آنها مستلزم این است که لااقل برابر با این مقدمه اطاله سخن نماید آن را به وقت دیگر و جای دیگر موکول می‌نماید.

قلهک، بیست و یکم تیرماه ۱۳۵۰ شمسی
مطابق نوزدهم جمادی الاولی ۱۳۹۱ قمری
مرتضی مطهری

مقاله چهاردهم

خدای جهان و جهان

خدای جهان و جهان

کسی که جمله فوق را شنیده و متوجه می‌شود که ما در صدد بحث از چنین موضوعی هستیم طبعا از خود می‌پرسد که:

۱. چرا باید از خدای جهان بحث کرد؟

۲. آیا این بحث صحیح و رواست؟

۳. فایده این بحث چیست؟

۱. در «تاریخ ادیان» این مسأله طرح می‌شود که علت پیدایش مفاهیم دینی که در رأس آنها مفهوم «خدا» است چیست؟ چطور شد که بشر به این مفهوم توجه کرد و به دنبال آن یک سلسله سنن و اعمال که فوق العاده برای آنها اهمیت قائل است انجام داد؟ این پرسش در واقع متوجه این جهت است که بشر در طول تاریخ خود چرا به اندیشه خدا افتاده و به جستجوی خدا پرداخته است؟ چه عامل و انگیزه‌ای بشر را به سوی مفاهیم «خدا» و «دین» و «پرستش» سوق داده است؟ آیا آن عامل، عقلانی و منطقی است یا روانی و یا اجتماعی؟ و اگر روانی است آیا ناشی از یک تمایل فطری و ذاتی است و یا نوعی عکس العمل است که روح در برابر برخی پیشامدها انجام داده و می‌دهد؟

می‌گوییم آنچه مسلّم است این است که از روزی که تاریخ نقلی نشان می‌دهد و یا با کنجکاویهای علمی از روزگارهای ماقبل التاریخ به دست می‌آید، بشر از اولین روزهای پیدایش خود هرگز در این موضوع آرام نگرفته و پیوسته به جستجو و

چنانکه می‌دانیم مسائل بسیاری هست که از قدیم‌ترین دورانها مورد توجه بشر بوده است از قبیل مسأله علیت و معلولیت عامّه و همچنین علیت و معلولیتهای خاصه از قبیل تأثیر فلان دارو در علاج فلان بیماری و تأثیر زمین و خورشید و ماه در خسوف و کسوف و امثال اینها.

این‌گونه مسائل، عامل عقلانی و منطقی داشته‌اند یعنی طبیعت عقلانی و استعداد فکری بشر بوده است که او را متوجه این‌گونه مسائل کرده است. این‌گونه مسائل در روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی جای خالی ندارند یعنی جای این نیست که گفته شود چه عامل خارجی سبب شد که در فکر بشر این معانی پیدا شد؟ زیرا مقتضای طبیعت فکری بشر این است که منطقا یک سلسله مسائل را بپذیرد. احیاناً ممکن است آنچه بشر قرنها آن را پذیرفته است خطا و ناصواب باشد و در عین حال عامل آن فکر ناصواب، استعداد منطقی و عقلانی بشر باشد. مثلًا فلکیّات قدیم و پاره‌ای از طبیعیات، خطا و ناصواب بود، ولی عاملی که بشر را به سوی همین فکر ناصواب سوق داده است جز استعداد منطقی و عقلانی و فکری او نبوده است.

اما پاره‌ای از مسائل هست که قطعا چیز دیگر غیر از استعداد عقلانی و منطقی بشر در گرایش او و به آنها تأثیر داشته است مانند اعتقاد به نحوست بعضی چیزها. در میان بسیاری از مردم جهان اعتقاد به نحوست «۱۳» وجود دارد. قطعا عامل دیگری غیر از استعداد عقلانی و منطقی در پیدایش این اعتقاد تأثیر داشته است زیرا از نظر عقل و منطق کوچک‌ترین تفاوتی میان عدد ۱۳ و سایر اعداد نیست که لااقل احتمال داده شود آن تفاوت منشأ خطای فکر و منطق بشر شده است.

در این گونه مسائل است که باید به دنبال علت پیدایش آنها و رواج آنها رفت و آن علتها را که خارج از حوزه عقل و منطق بشر است کشف کرد، و در زمینه این‌گونه عقاید است که می‌توان فرضیه‌هایی ابراز داشت برخلاف مسائلی که زمینه عقلانی و منطقی داشته‌اند. در زمینه این مسائل، انسان بودن انسان و استعداد عقلانی و فکری او برای پیدایش آنها کافی است؛ همچنانکه در زمینه مسائلی که با تمایلات فطری و

کنجکاوی از آن پرداخته و همیشه مبارزه اثبات و نفی در این باب به پا بوده است.
اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (با اینکه فطری است) اصل بحث از آفریدگار جهان فطری است، زیرا بشر جهان را در حال اجتماع دیده یک واحد

ذاتی بشر بستگی دارد نیز بحث از علل خارجی و رفتن دنبال فرضیه‌ها برای مبدأ پیدایش آنها کار غلطی است. مثلًا از زمانی که بشر پیدا شده زندگی خانوادگی داشته است و به قول بعضی از دانشمندان پیش از آن که بشر بشر باشد یعنی اجداد حیوانی او نیز زندگی زناشویی داشته‌اند. زندگی زناشویی خواسته طبیعت بشر است.

طبیعت و ساختمان بدنی و روحی بشر برای توجه او به امر زناشویی و مسائل خانوادگی کافی است. پس جای این بحث نیست که چطور شد بشر به فکر زندگی خانوادگی و حیات زناشویی افتاد؟

مفاهیم «خدا» و «دین» و «پرستش» اگر با طبیعت عقلانی و منطقی بشر بستگی داشته باشد و یا با تمایلات فطری و ذاتی او مربوط باشد کافی است برای توجه بشر به آنها و گرایش به سوی آنها؛ و اما اگر با هیچیک از آنها بستگی نداشته باشد ناچار باید علتهای خاص روانی و یا اجتماعی برای آنها جستجو کنیم.

کسانی که ترس یا جهل یا امتیازات طبقاتی یا محرومیتهای اجتماعی یا محرومیتهای جنسی را منشأ پیدایش مفاهیم دینی و توجه بشر به خدا دانسته‌اند قبلًا چنین فرض کرده‌اند که عامل منطقی و عقلانی یا تمایل فطری و ذاتی در کار نبوده است و اعتقاد به خدا و سایر مفاهیم دینی را از قبیل اعتقاد به نحوست «۱۳» فرض کرده‌اند و آنگاه در مقام توجیه آن برآمده‌اند، و الّا با وجود عامل منطقی یا فطری جای این‌گونه فرضیه‌ها نیست.

ما فعلًا درباره تمایل فطری دینی بحث نمی‌کنیم و آن را به آینده موکول می‌کنیم، تنها از جنبه عامل منطقی مطلب را در نظر می‌گیریم.

می‌گوییم بشر از قدیم‌ترین ایام به مفهوم علیت و معلولیت پی برده است و همین کافی است که او را متوجه مبدأ کل کند و لااقل این پرسش را برای او به وجود آورد که آیا همه موجودات و پدیده‌ها از یک مبدأ آفرینش به وجود آمده‌اند یا نه؟

بعلاوه بشر از قدیم‌ترین ایّام، نظامات حیرت‌آور جهان را می‌دیده است، وجود خود را با تشکیلات منظم و دقیق مشاهده می‌کرده است؛ همین کافی بوده است که این

مشاهده می‌نماید و می‌خواهد بفهمد که آیا علتی که با غریزه فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهانی اثبات می‌کند در مورد مجموعه جهان نیز ثابت می‌باشد؟

چیزی که هست این است که عنایت بشر و فعالیت فکری وی در این بحث روز به روز کمتر می‌شود و حال آنکه در گذشته زمان روز به روز بیشتر بوده است[۱] *و*

فکر را در او به وجود آورد که این تشکیلات منظم و این حرکات مرتب همه از مبدأ و منشئی مدبّر و دانا و خودآگاه ناشی می‌شود یا نه؟

اکنون می‌گوییم آیا با وجود این عوامل عقلانی و منطقی باز باید در جستجوی یک عامل اجتماعی و یا روانی باشیم؟ مسلّماً همان طوری که در متن آمده است: «فرضاً اثبات وجود خدا فطری نباشد اصل بحث از خدا فطری است».

پس درباره این که بشر چرا از خدا بحث کرده و می‌کند نباید در جستجوی عامل دیگری غیر از استعداد منطقی و عقلانی بود.

۱. گفتیم که بحث از خدا فطری است.

اینجا یک پرسش پدید می‌آید و آن اینکه اگر بحث و گفتگو درباره خدا فطری است چرا همه افراد بشر به این بحث علاقه نشان نمی‌دهند؟ چرا تنها محرومان و بیکاران به این بحث علاقه نشان می‌دهند؟ چرا هر اندازه که علم و تمدن پیش می‌رود و بشر سرگرمیهای جدی و واقعی پیدا می‌کند از حرارتش نسبت به این بحث کاسته می‌شود؟

در گذشته قسمت عمده سرگرمی بشر را «الهیّات» تشکیل می‌داد، اما امروز یا برای این مسائل جایی در تعلیمات عمومی نیست، و یا هست ولی به مقدار بسیار ناچیزی که نشان دهنده کاهش حرارت بشر در این مسائل است. دکارت که در رأس تحول جدید علمی قرار گرفته است با اینکه یک مرد الهی است تصریح می‌کند که من فقط قسمت بسیار کمی از وقت خود را صرف الهیات می‌کنم، عمده اوقاتم صرف ریاضیات و طبیعیات می‌شود. بعد از دکارت هر چه گذشته است این علاقه و حرارت کمتر شده تا جایی که در میان بعضی ملتها به صفر رسیده است.

اگر بحث در الهیات فطری می‌بود با پیشرفت علم و تمدن کاهش نمی‌یافت و احیاناً به صفر نمی‌رسید. پس معلوم می‌شود علت گرایش بشر به این معانی و مفاهیم

مقارن این جریان نیازمندیهای حیاتی انسان از راه فعالیت علمی و عملی که می‌کند و دایره گرفتاری وی روز به روز وسیع‌تر و بارش سنگین‌تر می‌گردد. این نسبت متعاکس پیوسته بوده و می‌باشد. همین تعاکس نسبت را ما خودمان نیز می‌توانیم با وجهی آسان‌تر بیازماییم.

در همین جهان پر جار و جنجال امروزه اگر به افرادی از بشر که نسبتا فراغتی دارند و یا به واسطه مواجهه با خطرهای هولناک و حوادث سهمگین دستشان از هر وسیله و سببی از اسباب نجات کوتاه می‌شود سری بزنیم خواهیم دید که بهتر و نیکوتر دلداده این بحث بوده عنایت ذهنی و استعداد فکریشان بیشتر است، و همین افراد همینکه از گوشه فراغت یا از چاله خطر بیرون آمده پای به صحنه کار و کوشش روزانه گذاشته سرگرم تکاپوی زندگی می‌شوند دوباره فراموش کاری را از سر گرفته و سست می‌گردند.

چیز دیگر غیر از فطرت ذاتی بشر است.

پاسخ این پرسش این است که اولًا لازمه فطری بودن یک بحث این نیست که همه اوقات همه افراد را بگیرد همچنانکه هیچ علاقه طبیعی دیگر نیز چنین نیست. علاقه به هنر و زیبایی یک علاقه فطری است اما چنان نیست که یگانه سرگرمی بشر محسوب شود. بلی، در مورد هر علاقه فطری عمومی همیشه افراد خاصی پیدا می‌شوند که علاقه و ذوق شدیدتری نسبت به آن دارند و آن را به عنوان رشته تخصصی خود انتخاب می‌کنند.

در مورد الهیات نیز افراد مخصوصی در هر زمان پیدا می‌شوند که به این مسائل بیش از هر مسأله دیگر علاقه نشان می‌دهند و تمام اوقات خود را با رضایت و بهجت کامل صرف این مسائل می‌کنند همچنانکه افراد دیگری پیدا می‌شوند که از روی علاقه کامل تمام اوقات خود را صرف مسائل هنری و زیبایی می‌نمایند.

ثانیاً چون امور مورد علاقه فطری بشر متعدد است، یکی دو تا نیست، طبعا سرگرمی به بعضی از علائق، از علائق دیگر می‌کاهد و احیاناً آنها را به بوته فراموشی می‌سپارد. یک نفر دانش‌آموز تا وقتی که در محیط دانش است با علاقه وافر و عشق کامل به تحقیقات علمی می‌پردازد و از آنها لذت می‌برد، اما همینکه محیط دانش را رها می‌کند و به وطن خود باز می‌گردد و سرگرم ملاقات خویشاوندان و گردشهای دسته جمعی و غیره می‌شود علاقه علمی‌اش کاهش می‌یابد تا جایی که در خود رغبتی

ما می‌دانیم که به یک فرد انسان که از روی غریزه فطری خود از هر علتی بحث می‌کند نمی‌توان گفت استثنائا در یک مورد، غریزه فطری خود را رها کند.

و اگر گاهی در اثر اشتباه کاری، ذهن وی از این بحث منصرف شده به پرستش ماده بپردازد، غریزه فطری وی در پس پرده به فعالیت خود ادامه داده در موقع فرصت، فرآورده خود را بیرون خواهد ریخت.

ما با این بیان به این نتیجه می‌رسیم که:

«بحث و گفتگو در خدای جهان، فطری انسان است.»

و با این نتیجه پاسخ پرسش اول از پرسشهای سه‌گانه که در آغاز سخن گذاشته بودیم روشن می‌شود.

به فکر و مطالعه نمی‌یابد با اینکه علاقه به تحقیق و کاوش یک علاقه فطری و ذاتی است در بشر.

علاقه دینی نیز همین طور است، با شرایط محیط بستگی دارد؛ یعنی بود و نبود موجبات توجه به مادیات در کاهش و افزایش این علاقه تأثیر بسزا دارد.

بعلاوه هر علاقه فطری در عین فطری بودن احتیاج دارد به تذکّر و تنبّه. بود و نبود مذکّرات الهی یعنی اموری که بشر را به خدا و خالق خودش توجه دهد در افزایش و کاهش این علاقه مؤثر است. کدام رغبت طبیعی است در بشر که بود و نبود اموری که بشر را نسبت به آنها یادآوری میکند تأثیر ندارد؟ آیا رغبت به خوراک اینطور است؟ یا رغبت جنسی اینطور است؟!

پس بسیار ساده و طبیعی است که گرفتاریها و سرگرمیهای مادی امروز بشر که فراوان و جالب و جاذب است از توجه به بحث و کاوش در امور معنوی بکاهد. ولی این گرفتاریها و سرگرمیها سبب نمی‌شود که علاقه بشر به این مسائل به کلی از میان برود. بشر امروز نیز اگر فراغتی بیابد با عشق و علاقه وافر به سوی این مسائل گرایش پیدا می‌کند. در جهان امروز فکر و کوشش و تعلیم و تعلم و تحقیق و تألیف و سخنرانی درباره مسائل الهی کم نیست.

در سال دهها هزار کتاب و مقاله از طرف دانشمندان جهان در این موضوعات

و همچنین پاسخ پرسش دوم[۱]، زیرا غریزه‌ای فطری که او را ساختمان واقعی موجودی به وجود آورده هیچگاه بیرون از گردشگاه واقعی خود پای ننهاده کار نمی‌کند چنانکه محال است گوش به خیال دیدن بیفتد و یا دهان آرزوی شنیدن داشته باشد و همچنین.

اگر فطرت ما راهی برای اثبات یا نفی این موضوع نداشت هرگز این فکر و اندیشه را به خود راه نمی‌داد. پس:

نگارش می‌یابد. آن کتابها و مقاله‌ها از سایر کتابها و مقالات علمی و ادبی اگر خواننده بیشتری نداشته باشد کمتر هم ندارد.

۱. پرسش دوم این بود: «آیا این بحث صحیح و رواست؟» توهّم ناروا بودن این بحث از آنجا پیدا می‌شود که دستگاه فکری و عقلانی بشر را نسبت به درک این معانی و مفاهیم ناتوان و نارسا بدانیم.

این توهم، هم در میان گروهی از فلاسفه پیدا شده و هم در میان گروهی از متشرّعه. فلاسفه حسی معتقدند که حدود و منطقه فهم و درک بشر محسوسات است، ماوراء منطقه محسوسات از دسترسی فهم بشر خارج است، بشر نه می‌تواند چیزی را درباره ماوراء منطقه محسوسات بپذیرد و نه می‌تواند نفی کند.

این عده از فلاسفه، هم با فلاسفه الهی اختلاف نظر دارند و هم با فلاسفه مادی؛ زیرا این هر دو دسته برای فکر و ذهن بشر قدرت تحقیق در ماوراء محسوسات (اثباتاً یا نفیاً) قائلند.

برخی از فلاسفه و دانشمندان الهی اروپا نیز کمیت عقل را در میدان مسائل الهی به کلّی لنگ دانسته‌اند و راه معرفت را منحصر به الهام و اشراق دانسته‌اند. پاسکال و برگسون از این دسته‌اند.

ما پاسخ فلاسفه حسی را در پاورقیهای جلد اول و جلد دوم این کتاب داده‌ایم. پاسخ این دسته از دانشمندان را نیز از ضمن مباحثی که در مقالات گذشته تحقیق شده است می‌توان دریافت. بعلاوه در آینده نیز درباره آن بحث خواهد شد.

گروهی از متشرعه نیز معتقدند که عقل بشر از درک حقایق ماوراء الطبیعی قاصر است و در این مسائل مانند مسائل عملی باید متعبد بود. به عقیده بعضی از این افراد هیچ صفت خدا حتی یگانگی او را نمی‌توان با دلائل عقلی ثابت کرد.

این بحث برای ما صحیح و رواست.

و همچنین فایده[۱] هر کار اجمالا اثری است که با انجام یافتن آن پیدا می‌شود و اثر این بحث را انکار نمی‌توان کرد. پس:

می‌گویند ما از آن جهت می‌گوییم خدا یکی است که پیغمبر و ائمه گفته‌اند یکی است و الّا از راه عقل هیچ دلیلی برای یگانگی خدا نداریم. اینها توقیفی بودن اسماء اللّه را بهانه قرار داده از هر گونه تلاش علمی در معارف الهی خودداری کرده بلکه با آن مخالفت می‌کنند. این دسته احیاناً در اصطلاح حکمای اسلامی «معطّله» خوانده می‌شوند زیرا معتقد به تعطیل دستگاه عقلانی در مسائل الهی می‌باشند و به اصطلاح هر گاه پای بحث و تحقیق این مسائل می‌رسد به عقل فرمان تعطیل و استراحت می‌دهند. این عده نیز به نوبه خود استدلالهایی دارند که اکنون جای بحث و انتقاد از آنها نیست.

اجمالًا در مقام انتقاد از این نظریه در اینجا همین قدر می‌گوییم که در آثار اسلامی که «معطّله» به آنها استناد می‌کنند نه تنها دستور تعطیل داده نشده است، ترغیب فراوانی درباره به کار انداختن عقل و فکر در این مسائل به عمل آمده است. در آینده، در همین مقاله، آنجا که درباره صفات خدا بحث می‌کنیم نظر معطّله را مفصل نقل و انتقاد خواهیم کرد.

۱. اما فایده این بحث: اولًا وقتی که یک بحث در قلمرو کاوشهای عقلانی و فکری بشر قرار گرفت پرسش از فایده درباره آن غلط است، زیرا خودش فایده است و پرسش از فایده برای فایده غلط است. بشر در جهانی زندگی می‌کند که نه از ابتدای آن آگاه است و نه از انتهای آن و نه از منشأ آن. طبعاً مایل است از ابتدا و انتها و منشأ آن آگاه گردد. خود این آگاهی قطع نظر از هر فایده دیگر برای او مطلوب است. لزومی ندارد که هر مسأله علمی و نظری یک فایده عملی داشته باشد.

ثانیاً اعتقاد و ایمان به خدا از مفیدترین و لازم‌ترین معتقدات بشر در زندگی است.

اعتقاد و ایمان به خدا از نظر فردی آرامش دهنده روح و روان و پشتوانه فضائل

این بحث بی‌فایده نیست.

آری، پس از این بیان نوبت سؤال دیگری می‌رسد و آن اینکه: «چرا مادیین از این بحث سرپیچی می‌کنند؟».

باید متذکر شد که: بسیار می‌شود انسان به واسطه افراط و زیاده‌روی در حکم یکی از غرایز خود، سرسپرده همان غریزه شده از اجابت غرایز دیگر سر باز می‌زند[1] مانند عاشقی که زمام هستی خود را به دست عشق داده از همه شؤون

اخلاقی است، و از نظر اجتماعی ضامن قدرت قانون و عدالت و حقوق افراد در برابر یکدیگر است. بحث در فواید ایمان و اعتقاد به خدا از حدود وظیفه این مقاله خارج است.

۱. مادّیت بر دو نوع است: مادّیت فلسفی و مادّیت اخلاقی.

مادیت فلسفی این است که جهان بینی فلسفی کسی مادی باشد یعنی جز ماده و شؤون ماده چیزی را واقعی نداند.

مادیت اخلاقی آن است که کسی اخلاقا و عملًا مادی باشد یعنی فقط به لذائذ مادی و حیوانی عشق بورزد و جز معشوقها و معبودهای شهوانی نپرستد. ایندو از یکدیگر قابل تفکیک‌اند.

ممکن است کسی از نظر فلسفی مادی باشد ولی از نظر اخلاقی مادی نباشد و به شرافتهای اخلاقی و انسانی عملًا پایبند باشد. این‌گونه افراد هر چند به ندرت یافت می‌شوند و هر چند طرز کار و عمل آنها منطق صحیحی ندارد ولی احیاناً پیدا می‌شوند. البته میان طرز تفکر مادی و شرافت اخلاقی نوعی تضاد وجود دارد، ولی این تضاد در بعضی از افراد وجود پیدا می‌کند و علل خاصی دارد.

و هم ممکن است کسی از نظر فلسفی طرز تفکر مادی نداشته باشد ولی اخلاقاً و عملًا مادی باشد.

ولی غالباً مادیت اخلاقی منجر به مادیت فلسفی می‌شود؛ یعنی مادیت اخلاقی طبعاً آدمی را به انتخاب مادیت فلسفی متمایل می‌کند. فرو رفتن در شهوات حیوانی سبب می‌شود که انسان برای اینکه عمل خود را نزد وجدان خود و نزد دیگران توجیه

زندگی و مزایای حیات بازمانده و در پاسخ هر اعتراضی که به وی شود پوزش و عذر تازه‌ای ساز کرده یا معایبی برای زندگی آزاد و عادی اثبات نماید و در مقابل هر پندی که به وی دهند ترانه عاشقانه‌ای سر دهد. در حقیقت هدف و آرمان او تنها سرپوش گذاشتن به روی شاهد بازی خودش می‌باشد. حریفان مادی نیز از این‌گونه سخنان ساخته و پرداخته بسیار دارند.

۱. می‌گویند: ما با اینهمه خطا و لغزش که در افکار خود داریم چگونه می‌توانیم با چنین وسیله‌ای به نتیجه‌ای درست برسیم [۱]؟ جز اینکه چون پای کنجکاوی علمی

کند تمام معنویات و مخصوصاً سرسلسله آنها را که اعتقاد بـه خداسـت منکـر گـردد، فلسفه مادی را از این جهت می‌پذیرد که بتواند مادیت اخلاقی خود را معقـول جلـوه دهد.

بالاتر اینکه شیفتگی به مادیات در طرز تفکر شخص اثر می‌گذارد به طـوری کـه مطلب بر خود شخص مشتبه می‌شود، به این معنی که دستگاه فکری او آنچنـان اسـیر تمایلات نفسانی می‌شود و مجری بی‌چون و چرای آنها واقع می‌گردد که خود شخص نمی‌فهمد که از آزادی فکر برخوردار نیست.

لهذا می‌بینیم ایرادات و اشکالاتی که مادیین ذکر می‌کننـد بـیش از آنکـه بـه یـک اشکال علمی و فلسفی شبیه باشد به بهانه‌گیری شبیه است. از آنچه در متن تحت عنوان «می‌گویند ...» خواهد آمد این مطلب کاملا روشن می‌شود.

البته در میان اشکالات مادیین احیاناً اشکالاتی پیدا می‌شود که واقعاً ممکن اسـت رابطه‌ای با مادیت اخلاقی نداشته باشد و صرفاً ناشی از طرز تفکر فلسفی آزاد باشد. ما درباره آن اشکالات به تفصیل بیشتری بحث خواهیم کرد.

۱. این ایراد به خطاپذیری دستگاه فکر بشر مربوط است. خلاصـه‌اش ایـن اسـت کـه فکر بشر خطاپذیر است و آنچه خطاپذیر است قابل اعتماد نیست پس فکر بشـر قابـل اعتماد نیست. از طرف دیگر بعضی از افکـار بشـر بـه وسـیله تجربـه قابـل تحقیـق و رسیدگی است و قابل اعتماد و اطمینان است و بعضی دیگر از افکار بشر قابل تحقیـق و رسیدگی به این وسیله نیست، پس هر فکری که قابـل تحقیـق تجربـی اسـت قابـل قبول است و هر فکری که چنین نیست قابل قبول نیست. و از سوی دیگر مسائل الهی از نوع افکاری است که قابل بررسی و تحقیق تجربی نیست، پس این‌گونه مسائل قابل

به حس و تجربه بند است می‌توان نسبت به نتایج آنها اعتماد و اطمینان به دست آورد ولی ماوراء طبیعت دارای این صفت نیست و از قلمرو حس و تجربه کنار است. پس باید گفت راهی به ماوراء طبیعت نداریم.

۲. می‌گویند: چون حواس ما تنها آثاری را (محسوسات) در دنبال تأثیر ماده

قبول و اعتماد نیست.

جواب این است که اولًا این استدلال اگر درست باشد باید نه الهی بود و نه مادی، باید راه لا ادریّون را پیش گرفت. مادیین نمی‌توانند با این استدلال به نفع مسلک خود نتیجه بگیرند.

ثانیاً این خود یک استدلال عقلی محض و غیر تجربی است. اگر هیچ استدلال غیر تجربی قابل اعتماد نیست خود این استدلال نیز قابل اعتماد نیست. بدیهی است که استدلالی که شامل بی‌اعتباری خودش باشد قابل اعتماد نمی‌باشد.

ثالثاً ما در جلد دوم اصول فلسفه ثابت کردیم که هر استدلال تجربی متکی بر یک سلسله اصول عقلی خالص غیر تجربی است. اگر بنا بشود هیچ اصلی را که تجربه آن را تأیید نکرده است نپذیریم هیچ اصل تجربی را نیز نباید بپذیریم و باید یکسره راه سوفسطائیان را پیش بگیریم.

رابعاً تجربیات بشر بر حسیات استوار است. خطای حس از خطای عقل کمتر نیست. اگر عقل به واسطه خطاهای استدلال باید غیر قابل اعتماد معرفی شود، حواس نیز باید به واسطه خطاهای بی‌اندازه‌ای که دارند غیر قابل اعتماد اعلام گردند.

حقیقت این است که همان طوری که خطای حواس سبب نمی‌شود انسان از محسوسات چشم بپوشد و به واسطه تکرار و تجربه می‌توان از خطای حس پرهیز کرد، خطای برخی استدلالها نیز سبب نمی‌گردد که انسان به کلی از استدلال عقلی چشم بپوشد و همه را بی‌اعتبار اعلام نماید.

بشر با دقت و ممارست کامل و با به کار بردن احتیاط فراوان در ماده و صورت استدلال، می‌تواند به یک سلسله براهین عقلی یقینی غیر تجربی و غیر قابل تشکیک نائل گردد. عمده مسائل الهیات در فلسفه اسلامی با چنین براهینی اثبات می‌شود چنانکه بعداً خواهد آمد. و بعداً در متن مقاله نیز به این اشکال پاسخ گفته خواهد شد.

خارجی می‌یابد، هیچ‌گونه واقعیتی را از خارج نمی‌توان به دست آورد[۱]*، تنها ارزشی که این ادراکات و افکار دارند ارزش عملی است یعنی انسان زندگی خود را*

۱. این ایراد از یک طرف به محدود بودن افکار و ادراکات بشر و از طرف دیگر به عدم واقع‌نمایی حواس ارتباط دارد.

نظریه محدود بودن افکار و ادراکات بشر و اینکه عقل انسان کوچک‌تر از این است که بتواند درباره ماوراء ظواهر و پدیده‌های جزئی بیندیشد منحصر به مادیین نیست، عده‌ای از الهیون نیز چنین عقیده دارند. در میان علمای اسلام افراد زیادی بوده و هستند که بحث علمی را درباره خدا و ماوراء طبیعت ناروا می‌دانند. ما بعداً آنجا که از «صفات» می‌خواهیم بحث کنیم نظر آنها را نقل و انتقاد خواهیم کرد. برخی الهیون اروپا نیز چنین می‌اندیشند. پاسکال و برگسون و اسپنسر از این دسته‌اند. پاسکال و برگسون خدا را از راه دل جستجو می‌کنند نه از راه عقل و تنها راه دل را معتبر می‌دانند.

پاسکال می‌گوید:

> «جهان کره‌ای است که مرکزش همه جاست و محیطش هیچ‌جا نیست. بیکرانی تنها از سوی بزرگی نیست، از سوی خردی نیز بیکران است و انسان به درک بیکرانی توانا نیست، خواه از سوی بزرگی باشد خواه از سوی خردی. توانایی انسان تنها به دریافت اموری است که میانه خردی و بزرگی است چنانکه وجود خود او نیز در میانه این دو نهایت است؛ نسبت به عدم (یعنی نهایت خردی) کل است و نسبت به کل، عدم است. علم انسان نه بر مبدأ و آغاز است و نه بر مآل و انجام، پس علم حقیقی برای انسان میسر نیست و فقط امور متوسط را درمی‌یابد.»*

هر چند نظر پاسکال به بی‌نهایتی جهان از نظر ریاضی است ولی نتیجه‌ای که می‌گیرد اعم است. بعلاوه تصریح می‌کند که: «به وجود خدا دل گواهی می‌دهد نه عقل»**، گواهی عقل را منکر است.

هربرت اسپنسر نیز مدعی است:

---

*. سیر حکمت در اروپا ج ۲/ ص ۱۳.

**. سیر حکمت در اروپا ج ۲/ ص ۱۴.

ادامه داده و یا تکمیل کند و جز این از برای ادراک و فکر، ارزشی نیست.
۳. می‌گویند: از قانون علیت و معلولیت که در خداشناسی استعمال می‌شود جز

«حقیقت مطلق ندانستنی است، آنچه دانستنی است همانا عوارض و حوادث این جهان است.»

وی می‌گوید:

«در روزگار ما دین با علم و حکمت معارضه دارد از آن جهت که ارباب ادیان و اهل علم در قلمرو یکدیگر مداخله ناروا می‌کنند و نیز هر دو گروه ادعای بیجا دارند. ادعای بیجا این است که از امری که برتر از ادراک انسان است یعنی از ذات مطلق سخن می‌رانند.»*

اما مسأله عدم واقع نمایی حواس و انحصار وسیله فهم و ادراک به حواس. خلاصه ایراد این است که رابطه صور ذهنی با واقعیتهای خارجی فقط این اندازه است که این صور معلول برخورد دستگاه حسی با واقعیت خارجی است، اما اینکه این صور واقع‌نما باشند و واقعیت خارجی را آنچنانکه هست نشان بدهند و به اصطلاح ارزش نظری داشته باشند خیال محض است.

بلی ارزش عملی دارند، یعنی در عمل می‌توان از آنها بهره برد بدون اینکه بتوان برای اینها ارزش نظری و واقع‌نمایی قائل شد.

از این رو علومی که بشر آنها را برای عمل می‌خواهد مانند طب، فیزیک، شیمی و غیرها اعتبار دارند زیرا می‌توان عملًا از حواس استفاده کرد، اما علوم نظری یعنی علومی که هدف آن علوم کشف حقیقت است و کاری به عمل ندارد، مانند حکمت الهی، اعتبار ندارد.

در این باره نیز در جلد اول و دوم اصول فلسفه بحث کرده و اکنون تکرار نمی‌کنیم. اینجا همین قدر می‌گوییم این مطلب انکار وجود ذهنی به مفهوم فلسفی است و انکار وجود ذهنی به مفهوم فلسفی مساوی است با سوفسطائی‌گری و انکار جمیع علوم. بعلاوه اگر حواس بشر به هیچ وجه قدرت واقع‌نمایی و ارزش نظری

---

*. سیر حکمت در اروپا ج ۳/ ص ۱۶۱ و ۱۶۲.

تداعی معانی نمی‌توان پذیرفت، و تداعی معانی در جایی به درد می‌خورد که حس کار کند [1].

۴. می‌گویند: احکام و قضاوتهای ما در حقیقت یک رشته فرضیه‌هایی است که برای توضیح و توجیه مجهولات در حوادث مادّیه فرض می‌کنیم. با پیشرفتی که در علوم تدریجا نصیب انسان می‌شود هر فرضیه کهنه جای خود را به فرضیه‌ای تازه و بهتر و وسیع‌تر از خود می‌دهد [2].

نداشته باشند قهراً ارزش عملی نیز نخواهند داشت. آیا ارزش عملی حواس جز از این راه است که واقعیت را نشان می‌دهند؟ بعداً در متن مقاله درباره این اشکال نیز بحث خواهد شد.

۱. راجع به مفهوم واقعی علیت و معلولیت، و اینکه واقعیت آن امری است غیر از تعاقب و توالی، و اینکه مفهومی که ذهن از آن دارد تنها این نیست که تصور یکی از ایندو تصور دیگری را به دنبال خود می‌آورد، در پاورقیهای جلد دوم اصول فلسفه بحث کرده‌ایم. مراجعه شود به جلد دوم، مقاله پنجم، صفحات ۲۹۹ – ۳۰۴.

۲. این اشکال مشتمل بر دو ادعاست: یکی اینکه مبدأ فکر اعتقاد به خدا کوششی است که بشر برای توجیه و تفسیر پدیده‌های جزئی طبیعت یعنی توجیه علت خاص هر پدیده به طور جداگانه به خرج می‌داده است. دوم اینکه به فکر خدا افتادن معلول انحطاطهای اجتماعی و اقتصادی است و همواره افراد و ملتهای محروم و رنج دیده تمایلی به این‌گونه اعتقادات پیدا می‌کنند تا خاطر رنجدیده و مرارت کشیده خود را با این سرگرمیهای روانی تسکین دهند و تسلّی بخشند. طبقه استثمارگر اجتماع نیز برای اینکه طبقه استثمار شده را بیشتر سرگرم کند و از توجه به واقعیت زندگی و حقوق پایمال شده خود منصرف نماید با انواع وسائلی که در اختیار دارد بازار این افکار و عقاید را گرم‌تر می‌کند.

در ضمن این اشکال یک مطلب دیگر نیز ادعا شده و آن اینکه هیچ قاعده علمی ثابتی وجود ندارد، تمام قواعد علمی فرضیه‌هایی است که جبرا کهنه و نو می‌شود و هر فرضیه جدیدتر فرضیه قدیم‌تر را منسوخ می‌نماید.

همچنانکه ملاحظه می‌کنید هر یک از آن دو ادعا درباره مبدأ پیدایش اعتقاد به خدا سخن جداگانه‌ای است. ادعای اول را کسانی ابراز می‌نمایند که مبدأ پیدایش

انسان اوّلی که علل مادّیه بسیاری از حوادث را نمی‌دانست حس علت طلبی خود را با فرض یک یا چند علت مجهول و بیرون از طبیعت (خدا یا خدایان) ارضاء و اقناع می‌کرد ولی امروزه که به علل و اسباب بیشتر حوادث پی برده و به توانایی خود در کشف بقیه علل امیدوار است از این فرضیه کهنه (وجود خدا) دیگر بی‌نیاز است چنانکه هر چه علوم پیش رفته و پرده از روی اسرار ماده بالاتر زده انسان در

اعتقاد به خدا را جهل و نادانی می‌شمارند. اگوست کنت چنین نظریه‌ای دارد و لهذا معتقد است که پیشرفت علوم سبب منسوخ شدن اندیشه خداست.

اگوست کنت به نقل فلاماریون (Flammarion) در کتاب خدا در طبیعت می‌گوید:

«علم، پدر طبیعت کائنات را از شغل خود منفصل و او را به محل انزوا سوق داده و در حالتی که از خدمات موقتی وی اظهار قدردانی کرد او را تا سر حد عظمتش و قدرتش هدایت نمود.»

ولی ادعای دوم از طرف کسانی ابراز می‌شود که ناهمواریهای اجتماعی را منشأ پیدایش این فکر معرفی می‌کنند. مارکسیستها این‌گونه اظهار عقیده می‌نمایند.

ادعای اول مبتنی بر اصل کلی‌تری است و آن اینکه احکام و قضاوتهای کلی و فلسفی از نوع فرضیه‌هاست یعنی از نوع حدسهای ابتدائی است که بشر برای توجیه حوادث اعمال می‌کند و سپس تجارب عملی آنها را تأیید یا رد می‌کند. در این ادعا چنین گفته شده است که اعتقاد به موجود غیبی مجهول (خدا) یک فرضیه است که بشر در دوران بی‌خبری و بی‌اطلاعی خود از تأثیرات طبیعت برای توجیه پدیده‌های طبیعت به وجود آورده است.

بشر اولیه از خواص اشیاء و تأثیرات آنها بی‌اطلاع بوده است و چون با پدیده‌ای از قبیل بیماری، مرگ، طوفان، زلزله، خسوف و کسوف، فقر و گرسنگی، جنگ، قحطی، برف، باران، پیدایش گیاهها و حیوانها و انسانها مواجه می‌شد با فکر کودکانه خود چنین فرض می‌کرد که موجودی به نام «خدا» هست و اوست که این پدیده‌ها را به وجود می‌آورد، اما بعد که از روی تجارب علمی که یگانه معیار سنجش صحت و سقم افکار و اندیشه‌هاست تأثیرات طبیعت را شناخت و دانست که هر یک از

مبارزه حیاتی خود به ماده چیره‌تر می‌گردد و عقیده به ماوراء طبیعت و خاصه خدا و معاد سست‌تر می‌شود. اساساً به فکر خدا افتادن معلول انحطاط اجتماعی و اقتصادی یک ملت است. یک فرد یا ملت بیچاره و محرومیت کشیده می‌خواهد خود را با فکر خدا خشنود سازد و محرومیت اجتماعی و اقتصادی خود را با خوشیهای پنداری پس از مرگ جبران نماید. از این روی یک دسته افراد استعمارگر و استثمارگر از استعداد افهام طبقه محروم سوء استفاده کرده یک رشته افکاری را به

آنها علتی در خود طبیعت دارد قهراً جایی برای این اندیشه باقی نمی‌ماند.

ولی حقیقت این است که نه تمام احکام و قضاوتهای بشر از این نوع است که احتیاج به تأیید تجربه داشته باشد- بلکه ممکن است انسان مستقیماً از روی دلائل عقلی، فلسفی یا ریاضی به نتیجه‌ای برسد بدون آنکه قبلًا آن را حدس زده باشد و یا آنکه اثبات آن احتیاج به تجربه داشته باشد- و نه چیزی که بشر را به سوی اعتقاد به خدا کشانده است توجیه و تفسیر حوادث جزئی طبیعت است.

در آغاز مقاله گفته شد آن چیزی که مبدأ و منشأ اعتقاد به خداست توجیه مجموعه نظام هستی است نه فلان پدیده خاص. اعتقاد به خدا در زمینه توجیه کل نظام هستی به وجود آمده است نه در زمینه توجیه فلان پدیده طبیعت و تعلیل آن بشر به حکم غریزه ذاتی خود از یک طرف فکر می‌کند که مبدأ تمام کائنات- که یک واحد به هم وابسته‌ای است- چیست؟ چطور شد که اینهمه موجودات با نظام معین لباس هستی پوشیده؟ ریشه و اساس همه اینها چیست؟ و از طرف دیگر نظم بدیع خلقت که به طور وضوح دخالت علم و ادراک را در ساختمان عالم نشان می‌دهد و هر چه بیشتر با تجارب علمی در زمینه شناخت طبیعت پیش می‌رود بیشتر به واقعیت آن پی می‌برد او را متوجه مبدأ حکیم علیم شاعر می‌کند.

کوشش برای به دست آوردن علت برای یک معلول جزئی از قبیل اینکه علت فلان بیماری چیست، یا چطور می‌شود که زلزله به وجود می‌آید، منشأ اعتقاد به خدا نمی‌شود. اگر فرضا فکر و اعتقاد به خدا را یک «فرضیه» بنامیم باید نام آن را «فرضیه علة العلل» بگذاریم، یعنی علتی که همه علتها و سببها از او مایه می‌گیرند، اما فرض علت برای یک معلول خاص ربطی به وجود خدا ندارد. اصولا موجودی که کارش دخالت در یک معلول خاص باشد از نظر الهیون خدا نیست بلکه مخلوقی است از

نام «عقاید مذهبی» در مغز آنها گنجانیده و به امیدوار ساختن آنها به آینده خوش و پاداش نیک در جهان دیگر حس انتقامشان را کشته برای همیشه به خاک می‌سپارند. فکر مذهبی است که عده‌ای را به نام «زاهد» و «راهب» در غارها و دیرهای تاریک، و عده بیچاره دیگر را در خاکستر محرومیت، و عده دیگر را در سر خوان نعمت و محصول زحمت دیگران می‌نشاند.

۵. می‌گویند: در هیچ گوشه‌ای از میدان آزمایشهای علمی که عرصه هستی و زندگی انسان می‌باشد اثری و نشانی از ماوراء طبیعت نیست. هر پدیده و حادثه‌ای که انسان سابقا به واسطه بی‌خبری از علت طبیعی، او را به ماوراء طبیعت (خدا) نسبت می‌داد امروز علم علت او را یافته است، پس خدایی در کار نیست و اگر هم باشد بود و نبود وی برای ما یکسان است و از همین روی سودی در این بحث نیست جز اینکه وقت محدود ما را تلف کرده ما را از کنجکاوی از ماده در راه مبارزه حیاتی باز می‌دارد [۱].

مخلوقات خدا.

اما ادعای دوم: پوچی این ادعا واضح‌تر از این است که نیاز به توضیح زیاد داشته باشد. اگر این سخن درست باشد لازم است که هیچ فرد مرفّه و متنعمی تمایلی نسبت به خدا در خود احساس نکند و هرچه بشر از لحاظ آسایش پیش برود از رغبت او به امور معنوی کاسته بشود تا به صفر برسد.

واقعیت مشهود خلاف این است. چقدر افراد زیادی پیدا می‌شوند که اموال و ثروتهای خود را فدای امور معنوی و الهی می‌کنند و چقدر افراد زیادی پیدا می‌شوند که پس از احراز همه مواهب مادی زندگی احساس خلأ در روح خود می‌نمایند و به جهان معنی رو می‌کنند.

و اما راجع به مطلبی که در ضمن تقریر اشکال آمده بود یعنی اینکه «هیچ قاعده علمی ثابت و دائم و صادق در همه زمانها وجود ندارد و هر قاعده علمی چند روزی موقتا حقیقت شناخته می‌شود و دیر یا زود باید جای خود را به قانون علمی دیگر بدهد» در جلد اول اصول فلسفه مقاله «ارزش معلومات» بحث کافی درباره‌اش شده است و در متن این مقاله نیز بعداً خواهد آمد.

۱. این اشکال از نظر عدم درک مفهوم خدا و اینکه معتقدین به خدا به چه حقیقتی ایمان دارند، در ردیف اشکال پیشین است و چون در خود متن مشروحا جواب این

۶. می‌گویند: این بحث به جایی نمیرسد، زیرا اگر بنا شود خدا را به این دلیل اثبات کنیم که علت سایر اشیاء است از برای خدا نیز باید علت جست، زیرا هر موجودی خواه ناخواه باید علتی داشته باشد [1].

اشکال خواهد آمد ما از هر گونه توضیح دیگری خودداری می‌کنیم.

۱. در مقاله ۹ اصول فلسفه درباره این مطلب بحث کافی شده و در متن مقاله نیز خواهد آمد.

حکما و فلاسفه اسلامی در اثر برخورد با عقاید و آراء متکلمین توفیق یافته‌اند که یک مبحث فلسفی با ارزش در باب علت و معلول باز کنند و آن اینکه «مناط احتیاج شئ به علت چیست؟»، آیا یک شئ از آن جهت که شئ است و موجود است نیازمند به علت است؟ و یا از آن جهت که نبوده است و بود شده است؟ و یا از آن جهت که در ذات و ماهیت خود امکان هستی و نیستی را توأما دارد؟ و یا جهت دیگری در کار است؟ ما در پاورقیهای آن مقاله مشروحا در این باره بحث کرده‌ایم، تکرار نمی‌کنیم.

مبنای اشکال بالا این است که پنداشته شده است هر موجودی از آن جهت که موجود است نیازمند به علت است و از این رو گفته شده است خدا نیز موجود است پس علت وجود خدا چیست؟ این یک اشتباه فاحش است.

مسأله «مناط احتیاج به علت» که در بالا اشاره شد از برکت تصادم و برخورد آراء و عقاید متکلمین اسلامی با آراء و عقاید فلاسفه اسلامی در مسأله «حدوث عالم» در فلسفه پیدا شد و یکی از با ارزش‌ترین مسائل فلسفی است. ما در مطالعات خود به این نکته قاطع برخورده‌ایم که در فلسفه اروپا اصلًا توجهی به این اصل اساسی فلسفی نشده است و بسیاری از بن‌بستها از این عدم توجه پیدا شده است. برعکس، در فلسفه اسلامی بسیاری از مسائل و لااقل بسیاری از براهین مسائل، ناشی از کشف و توجه به این اصل اساسی است. «برهان سینوی» در اثبات علة العلل متکی به این اصل است و با توجه به این اصل بیان شده است. بعداً درباره آن برهان بحث خواهیم کرد.

اکنون برای اینکه معلوم شود تا چه اندازه این اصل در فلسفه اروپا مجهول بوده است سخن راسل فیلسوف معاصر را در این زمینه نقل می‌کنیم و بحث بیشتر را به جای دیگر و وقت دیگر موکول می‌کنیم.

۷. می‌گویند: اگر خدایی در کار بود اینهمه پدیده‌های بی‌فایده و از کار افتاده که در نتیجه تحول و تکامل ماده پیدا می‌شود موجود نمی‌شد.
و همچنین اینهمه بدبختی و ستم و نارواییهای گوناگون که جهان پر از آنهاست پیدا نمی‌شد [۱].

برتراند راسل در کتاب کوچکی به نام چرا مسیحی نیستم؟ که از او به جای مانده براهین اثبات وجود خدا را انتقاد می‌کند، از جمله برهان علة العلل را: درباره این برهان می‌گوید:

«اساس این برهان عبارت از این است که تمام آنچه را که ما در این جهان می‌بینیم دارای علتی است و اگر زنجیر علتها را دنبال کنیم سرانجام به نخستین علت می‌رسیم و این نخستین علت را «علة العلل» یا «خدا» می‌نامیم.»

آنگاه این برهان را چنین انتقاد می‌کند:

«به هنگام جوانی درباره این مسائل ژرفا نمی‌اندیشیدم و برهان علة العلل را تا مدتی مدید پذیرفتم، تا آنکه روزی به سن هجده سالگی به خواندن اتوبیوگرافی جان استوارت میل بدین جمله برخوردم: «پدرم به من می‌گفت که این پرسش: چه کسی مرا آفرید؟ جواب ندارد، زیرا بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که چه کسی خدا را آفرید؟».
جمله‌ای بدین سادگی دروغ برهان علة العلل را برایم آشکار ساخت و هنوز هم آن را دروغ می‌دانم. اگر هر چیز باید علتی داشته باشد پس خدای را نیز علتی باید. اگر چیزی بدون علت وجود تواند داشت این چیز می‌تواند هم خدا باشد و هم جهان. پوچی این برهان به همین جهت است.» [*]

فعلًا نیازی به گفتگو در اطراف سخن پوچ راسل نمی‌بینیم، به موقع که در اطراف خود برهان بحث می‌شود پوچی این سخنان روشن‌تر خواهد شد.
۱. این اشکال نیز متضمن دو اشکال است:
اول اینکه اگر خدایی در عالم باشد هر موجودی برای یک غرض حکیمانه به

*. چرا مسیحی نیستم ص ۸ و ۹.

اینها و جز اینها سخنانی است که مـادیین و پیـروان آنهـا مـی‌گوینـد و مـا در ابحاث متفرقه‌ای که در مقاله‌های گذشته نموده‌ایـم پاسـخ برخـی از ایـن سـخنان بی‌فایده را دادیم و پاسخ برخی دیگر نیز خواهد آمد.

در اینجا به عنوان یادآوری از گذشته و نمونه‌گویی از آینده می‌گوییم:

وجود می‌آید و هیچ چیز لغو و بدون فایده وجود پیدا نمی‌کند و حال آنکه ما می‌بینیم پاره‌ای از پدیده‌ها در طبیعت رخ می‌دهد که هیچ گونه فایده و اثری برای آنها مترتـب نیست مانند پستان مرد و زائده اعور- یعنی لوله آپاندیس در منتهای روده بـزرگ- در همه افراد و انگشت ششم در افراد شش انگشتی و دست و پای زائد در بعضی نوزادان و غیر اینها.

پس معلوم می‌شود پیدایش این امور معلول ناموس طبیعت غیر شاعر اسـت و لا عن شعور به وجود آمده است، جهان بـرخلاف ادعـای الهیـون یـک جریـان غـائی و حکیمانه را طی نمی‌کند؛ پس خدایی در کار نیست.

فلاسفه معمولًا این اشکال را در مباحث علت و معلول در بحث مخصوص علت غائی ذکر می‌کنند و به نقض و ابرام درباره آن می‌پردازند.

دوم اینکه اگر خدایی حکیم و علیم آنچنانکه الهیون ادعا مـی‌کننـد وجـود داشـته باشد شرور و بدیها در عالم وجود پیدا نمی‌کند، زیرا بدیهی است که عقل و حکمـت خیر و نیکی را بر شر و بدی ترجیح می‌دهد و چون می‌بینیم در جهان انـواع حـوادث نامطلوب از قبیل زلزله‌ها و طوفانها، ستمها و نارواییهـا، محرومیتهـا و ناکامیهـا، درد و رنج‌ها، بیماریها، مرگ و میرها وجود دارد پس معلوم می‌شود خـدایی حکـیم و علـیم آنچنانکه الهیون ادعا می‌کنند وجود ندارد.

برتراند راسل در کتاب چرا مسیحی نیستم؟ می‌گوید:

«به راستی تعجب‌آور است که انسانها باور کنند جهان حاضر با همـه محتویـات و نواقص خود بهترین جهانی باشد که خالقی قدر قدرت و جـامع کلیـه علـوم طـی میلیونها سال به وجود آورده باشد. جدا چنین چیزی برای من غیر قابل قبول است. آیا تصور نمی‌کنید اگر همه قدرتها و جمیع علوم را در اختیار داشتید و میلیونها سال هم وقت داشتید می‌توانستید چیزی بهتر از کوکلوکلان* و فاشیسم بیافرینید؟»

---

* .kukluxklan

۱. کسانی که می‌گویند: «راه بحث در ماوراء طبیعت به واسطه کثرت خطا و لغزش هموار نبوده اطمینان بخش نیست، پس این راه را نباید پیمود؛ به خلاف بحث در علوم مادّیه که توأم با حس و تجربه می‌باشد» اگر کمی به خود بیایند خواهند فهمید که سخنی گفته‌اند نسنجیده، زیرا همین سخن اینها گفتگویی است در یک نظریه غیر مادی، هرگز این سخن و نظایر آن را از آزمایشهای فیزیک و شیمی و مانند آنها استخراج نکرده‌اند.

همان راهنمایی که آنان را به سوی اطمینان بخش بودن بحثهای حسی تجربی هدایت کرده و آنان نیز اضطرارا (در حال جبر) پذیرفته‌اند، در مورد دیگر نیز اگر هدایت کند باید بپذیرند. کاری که حس و تجربه می‌کند این است که حوادث و پدیده‌هایی به وجود آورده و یا نشان داده و در معرض قضاوت می‌گذارند، ولی قضاوت از آن چیز دیگری است و انسان قضاوت آن قاضی را در مورد حس و تجربه با یک حس و تجربه دیگری نپذیرفته بلکه اضطرارا و جبرا قبول نموده و قضاوت او در همه جا یکسان و بایستی است.

گذشته از این، اگر راه این بحث راه غلطی بود هرگز انسان با غریزه فطری خود متوجه آن سامان نمی‌شد. چگونه متصور است که یک موجود خارجی با حرکت خارجی خود به سوی هدف و آرمانی متوجه شود در حالی که نه «سوی» و نه «هدف» در خارج هیچ‌گونه وجودی نداشته باشد.

۲. کسانی که می‌گویند: «معلومات ما تنها ارزش عملی دارند زیرا ما تنها آثار حسی را آن هم از طرق حواس خود می‌یابیم و دلیلی بر مطابقت آنها با خارج نداریم» اگر کمی روشن‌تر شوند خواهند دید که:

اولًا نسبت به خارج از خود و محسوسات خود مطلقا شکاک هستند و از این روی ارزشی برای سخنی که به دیگران می‌گویند نیست.

و ثانیاً برای معلومات بسیاری ارزش واقعی قائل شده‌اند مانند علمشان به خودشان و معلومات حسی خودشان و آنچه در دنبال معلومات حسی می‌آید.

و در این صورت چه مانع دارد که سخن از ماوراء طبیعت نیز از این قبیل بوده باشد؟

و ثالثاً از برای همین بحث ارزش علمی قائل شده‌اند.

۳. و کسانی که می‌گویند: «قانون علیت و معلولیت ساخته تداعی معانی است»

در متن بعداً به این دو اشکال پاسخ داده خواهد شد و ما نیز در همان‌جا توضیحاتی خواهیم داد.

اصولاً شکاک می‌باشند و ما پاسخ این روش را در مقاله ۳ و مقاله ۹ داده و بی‌پایه بودنش را روشن ساختیم.

۴. کسانی که می‌گویند: «معلومات مسلّمه ما فرضیه‌هایی است که به حسب مساس حاجت فرض می‌شود و امروز فرضیه خدا دیگر از محیط حاجت بیرون افتاده است» اینان نیز چنانکه در مقاله‌های گذشته ثابت کردیم در حقیقت شکاک هستند.

در بی‌مغز بودن این گفتار کافی است که خودش پاسخ خودش می‌باشد، زیرا این سخن (معلومات مسلّمه ما صرفاً فرضیه‌هایی است که حاجت آنها را به وجود آورده) می‌خواهد به ثبوت برساند که: «ما هیچ معلوم ثابتی نداریم» و در صورت صحت، خود این سخن معلوم ثابتی است و خودش دروغ خود را در می‌آورد.

خوشمزه‌تر اینکه: بعضی از اینان که به این نکته برخورده‌اند، برای رفع اشکال گفته‌اند: همه قضایا و معلومات، غیر دائمی و غیر کلی است مگر اینکه «غیر ثابت و غیر کلی نداریم». با این سخن مشتمل به استثنائی خنده‌دار، یک قضیه دومی نیز کلی و ثابت اثبات نموده‌اند.

و اینکه گفته‌اند: «فکر خدا و ماوراء طبیعت معلول انحطاط اقتصادی و بیچارگی بشر است» پاسخ آن را در آغاز سخن داده و گفتیم که بحث از خدا فطری بشر می‌باشد و نسبت متعاکسی میان خداشناسی و ماده‌پرستی موجود است. در حقیقت خداشناسی معلول محرومیت مادی نیست، بلکه روگردانی و اعراض از خداشناسی معلول سرگرمی به ماده‌پرستی است، زیرا سرسپردگی به حکم هر غریزه‌ای احکام غرایز دیگر را ضعیف می‌کند.

گواه این سخن آن است که: هر جا محرومیت مادی با فعالیت برخی غرایز سرگرم کننده توأم می‌شود- مانند اقسام شهوترانیهای پست- باز پای خداشناسی لنگ است، و از سوی دیگر اشخاصی که فراغت نسبی و میانه‌روی در زندگی دارند به این بحث بهتر می‌پردازند. اصولاً کارهای فکری با سرگرمیهای مادی سازش ندارد.

و اینکه گفته‌اند: «فکر خدا و مذهب را استثمار کنندگان بشریت به وجود آورده‌اند» پاسخش همان است که گفته شد. گذشته از آن اصولاً سوء استفاده از فکری دلیل بطلان و فساد وی نمی‌باشد.

همه می‌دانیم از نخستین روز که بشر وارد صحنه اجتماع شده پیوسته اجتماعی صالح و آرمانی پاک به حسب فطرت می‌خواسته و می‌خواهد. با اینهمه پس از صدها هزار سال (به قول زمین شناسان) تا کنون در اثر استفاده سوء و نامشروع

استفاده جویان موفق به استقرار یک چنین اجتماع صالحی در میان همه بشر نگشته. آیا می‌توان گفت که این آرمان، مقدس نیست؟ و یا اینکه استثمارکنندگان عالم بشریت او را به وجود آورده‌اند؟

اساساً هر روش و آرمان قابل توجه در میان بشر پیدا شود که توجه مردم را جلب کند راهزنان و نیرنگ بازانی پیدا شده و سر راه را گرفته و به هر رنگی بوده باشد استفاده‌هایی از این راه خواهند برد، می‌خواهد مقصدی صحیح باشد یا فاسد، حق باشد یا باطل.

۵. و کسانی که می‌گویند: «در آزمایشهای علمی که به هر گوشه و کنار جهان سر می‌زند اثری از خدا نمی‌یابیم»! اینان مفهوم کلمه «خدا» را نفهمیده و به مقصد مثبتین این حقیقت پی نبرده‌اند.

آنان که به خدا معتقدند علتی در صف و ردیف علل مادّیه قرار نمی‌دهند که زمام برخی حوادث را به دست علل مادیه سپرده و زمام برخی دیگر را به دست «خدا» بسپارند، بلکه علتی فوق همه حوادث و علل آنها اثبات می‌کنند که نسبت او به همه آنها یکسان بوده باشد.

مثل خدا و علت و معلول‌های مادی مثل دست و قلم و نوشته قلم است. آیا می‌شود گفت: ما با چشم ساده و مسلّح خود هر چه به نگاشته‌های قلم نگاه می‌کنیم جز اینکه از نوک قلم پیدایش می‌یابند چیزی دیگر نمی‌یابیم و در نتیجه دستی در کار نیست؟ البته نه، زیرا قلم با آنچه از نوک وی ترشح می‌کند همه و همه از آن دست می‌باشد نه اینکه کلمات چندی کار قلم و کلمات چندی کار دست می‌باشد.

جای بسی تأسف است که پس از گذشتن قرنهای متراکم از سیر ممتدّ علم و دانش، کار یک مدعی دانش به جایی برسد که به اندازه یک انسان دور از آبادی نتواند از غریزه فطری خود استفاده کند!

یک انسان ساده اگر چه از بیان تفصیلی فکر خود عاجز و زبون است ولی با فطرت خود علت جهان (خدا) را از برای جهان (مجموع علل و معلولات) اثبات می‌کند نه اینکه پاره‌ای از حوادث را به دست ماده و پاره‌ای به دست خدا بسپارد.

ولی این مدعی دانش می‌گوید: «در آزمایشهای ما از خدا اثری نیست» بی‌اینکه بفهمد اگر خدایی بوده باشد (چنانکه هست) آزمایشگاه و آزمایش کننده و آزمایش شونده و خود آزمایش با همه شرایط که دارند همه و همه اثر او و از آن اوست.

و تازه برگشته و می‌گوید: «چون کار زندگی و کاوشهای علمی ما بی این فرضیه می‌گذرد نیازی به این کنجکاوی نداریم جز اینکه اشتغال به این گونه بحثها ما را به

انسان اوّلی ملحق نموده و از مزایای شیرین و پربهای زندگی که کنجکاوی روز افزون مادی در دسترس ما قرار می‌دهد باز می‌دارد».

گوینده این سخن تصور نمی‌کند که اگر با این روش پاسخ مثبت به درخواستهای بی‌بندوبار شکم و پایین‌تر از شکم دادیم به درخواست غریزه فطری چه پاسخ خواهیم داد؟

البته گوینده این سخن معنی تخلف از غریزه فطری را نیز آنچنان که شاید و باید به ذهن نسپرده ولی باید بداند که: کمال و مزیّت وجودی هر پدیده و آفریده‌ای آن چیزهایی است که با ساختمان ویژه و غرایز وجودی وی وفق بدهد و همینکه این توافق را از دست داد از ارزش واقعی خود افتاده و تنها نامی از کمال خواهد داشت.

اگر انسان تنها یک غریزه فطری (مثلًا شهوت خوراک یا شهوت نزدیکی جنسی) داشت هر چه در فعالیت وی زیاده‌روی می‌کرد کمالش بود ولی غرایز گوناگون دیگری که در ترکیب ساختمان وی موجود است زیاده‌روی و طغیان (تنها) یک غریزه را روا ندیده و به حفظ توازن و حد اعتدال دعوت می‌کند، ماده تا حدی و ماوراء ماده تا حدی.

۶. و کسانی که می‌گویند: «بحث از خدا به جایی نمی‌رسد زیرا اگر طبق قانون علیت و معلولیت از برای جهان خدا اثبات کنیم از برای خدا نیز علت باید اثبات کرد» اینان در بحث خلط می‌کنند.

مضمون قانون نامبرده این نیست که هر موجودی علت می‌خواهد بلکه این است که هر حادثه‌ای علتی دارد، یعنی چیزی که «نبود و شد» علتی از برای پیدایش وی ضروری است. و در مقاله ۹ این بحث را مشروحا توضیح دادیم.

۷. و کسانی که می‌گویند: «اگر خدایی در کار بود اینهمه پدیده‌های بی‌فایده مانند پستان در مرد و پدیده‌های از کار افتاده مانند بال مرغ خانگی و خروس و پوست لای انگشتان برخی پرندگان غیر آبی که نتیجه تحول ماده یا تبعیت محیط می‌باشد، موجود نمی‌شد و همچنین اینهمه فساد و شر و محرومیتها رخ نمی‌داد» اینان نیز خلط بحث کرده و وجود نسبی و قیاسی را از وجود نفسی و ضروری تمیز نداده‌اند.

سخن آنان دارای دو بخش است. اما راجع به بخش اول: کدام برهان علمی قائم شده به اینکه مثلًا پستان تنها برای شیر دادن است و فایده دیگری ندارد؟ یا پوست لای انگشتان پا را فقط نیازمندی به شنا به وجود آورده است؟ چیزی که هست این است که: «انسان فایده‌ای در پاره‌ای از موارد مانند پستان زن و پای اردک یافته سپس تعمیم جاهلانه و بی‌مأخذی داده فایده نامبرده را از همه موارد

می‌خواهد، یعنی قیاس بیخودی کرده و حکم چیزی را از چیزی دیگر توقع می‌کند، مانند جرّاحی که می‌گوید: «تا روح انسانی زیر کارد تشریح من نیاید وجودش را باور نخواهم کرد». این پزشک تصور کرده که هر چه موجود بوده باشد باید بریدنی باشد.

و در بخش دوم سخنشان این افراد نتوانسته‌اند تمیز دهند که پیوسته شر و فساد و سایر ناملایمات در وجودات قیاسی و یا وجودات پنداری اشیاء است نه در وجودات واقعی و نفسی آنها [1]، و آنچه به خدا (یا هر علت تامّه) منسوب است

---

۱. مسأله شرور و بدیها از مسائل مهم فلسفه است. وجود شرور و بدیها از قبیل مرگ و میرها، بیماریها، مصیبتها، آفتها، فقر و ناتوانی‌ها، دردها و رنجها، زشتیها و تشویهات خلقت، نابرابریها و تبعیضها در خلقت و اجتماع، جنگها و درندگیها و تنازع بقای جانداران و بالاخره وجود شیطان و نفس امّاره سبب شده است که برخی در حکمت بالغه و نظام احسن خدشه کنند و بگویند اگر جهان با حکمت بالغه الهی اداره می‌شد و نظام موجود نظام احسن بود اموری که لغو و بیهوده و یا مضر و زیان آورند در جهان وجود نمی‌داشت. شرور و بدیها سبب شده است که عده دیگری به «ثنویّت» گرایش کنند از راه اینکه چون اشیاء و موجودات منقسم می‌گردند به خیرات و شرور و این دو قسم با یکدیگر تباین ذاتی دارند، امکان ندارد که از مبدأ واحد صادر شده باشند؛ پس هر یک از این دو قسم مبدأ و منشأ جداگانه دارند.

البته شرور و بدیها در کسانی فکر ثنویت را به وجود آورده که مبدأ هستی را صاحب شعور و اراده می‌دانند، مدعی هستند موجودی که در ذات خود اراده خیر دارد ممکن نیست اراده شر داشته باشد، و موجودی که در ذات خود اراده شر دارد ممکن نیست اراده خیر داشته باشد، پس جهان دارای دو مبدأ است: یکی خیر محض است و جز خیر و نیکی نمی‌خواهد و دیگری شر محض است و جز شر و فساد نمی‌خواهد.

اما در منطق کسانی که به مبدأ یا مبادی شاعر مدرک قائل نیستند و معتقد نیستند که در مبدأ یا مبادی هستی تمیز و تشخیص خیر و شر وجود دارد نیازی به فرضیه «ثنویت» نیست.

فکر دیگری که مولود شرور و بدیهاست خدشه در عدل الهی است. می گویند عدم تعادل‌ها و نابرابریها در خلقت و در اجتماع با عدل الهی سازگار نیست.

وجودات واقعی و نفسی اشیاء است نه وجودات قیاسی و یا پنداری آنها. بدبخت و محروم و ناقص و ناکام وقتی دارای این صفتهاست که وضع موجود حال او را با یک

فلسفه‌های مبتنی بر بدبینی و فلاسفه بدبین جهان که کم و بیش در همه جهان وجود داشته‌اند مولود احساس شرور و بدیها می‌باشند.

فلاسفه و حکمای الهی در مقابل حل شبهه شرور و بدیها سه قسمت را مورد بحث و مطالعه قرار داده‌اند:

الف. ماهیت شرور و بدیها چیست؟ و چه ریشه‌ای دارند؟

ب. تفکیک ناپذیری خیرات و شرور از یکدیگر و غلبه خیرات بر شرور.

ج. فوائد و آثار مفید شرور و بدیها و این که هر شری خیری به دنبال خود می‌آورد.

اما قسمت اول: یک تحلیل و سبر و تقسیم عقلی ثابت می‌کند که شر از نیستی برمی‌خیزد نه از هستی، یعنی آنچه بد است یا خود عدم است مانند کوری، فقر، ناتوانی، نابرابریها، زشتیها، پیریها، مرگها (به اعتباری) یا چیزی است که منشأ فقدانات و اعدام می‌گردد مانند موذیها، آفتها، بلاها، ظلمها و تجاوز به حقوق‌ها، سرقتها و فحشاها، و از این قبیل است اخلاق فاسد نظیر کبر، حسد، بخل و غیره.

مرگ و فقر و ضعف و پیری و ناتوانی و زشتی از آن جهت بد است که آدمی فاقد حیات و ثروت و قوّت و جوانی و زیبایی است. فقدان و نداشتن بد است. موذیها و آفتها و بلاها و امثال اینها از آن جهت بد می‌باشند که وجودشان منجر به سلب حیات نعمت می‌گردد.

پس می‌توانیم بگوییم که وجود مطلقا خیر است و عدم، شر است. و البته هر عدمی متصف به شرّیت نمی‌شود، آن عدم متصف به شرّیت می‌گردد که عدم ملکه باشد یعنی هر گاه موجودی باشد که استعداد یک کمال خاص در آن وجود داشته باشد و آن کمال خاص وجود پیدا نکند و یا پس از وجود پیدا کردن به عللی معدوم گردد، عدم چنین کمال که به عنوان یک حالت خاص، صفت آن موجود واقع می‌شود شر است.

از اینجا معلوم می‌شود که فکر ثنویت اساس درستی ندارد، زیرا اشیاء و موجودات واقعاً دو دسته و دو صنف نیستند: صنف خوبها و صنف بدها. بدها و بدیها یا نیستیها هستند پس در صنف موجودات قرار نمی‌گیرند، و یا هستیها هستند که از آن

خوشبخت و سعادتمند مقایسه کنیم، ولی نسبت به علت موجبه که ضروری و جبری است همان نحوی باید باشد که هست. و ما به توضیح این مطلب در اواخر این مقاله

جهت که هستند بد نیستند بلکه خوبند و فاعل آنها همان فاعل خیرات است، از آن جهت بد هستند که منشأ بدی و نیستی در موجود دیگر شده‌اند یعنی به حسب وجود فی نفسه خوبند و به حسب وجود نسبی و قیاسی بدند. و بدیهی است که وجود نسبی و قیاسی وجود بالعرض است نه وجود بالذات، لهذا اعتباری است و نیازی به فاعل و جاعل ندارد. پس بدیها، چه بدیهای بالذات که از نوع اعدام و فقدانات‌اند و چه بدیهای نسبی و بالقیاس که از نوع موجودات‌اند، یا فاعل و جاعلی ندارند و یا فاعل و جاعل آنها فاعل و جاعل خیرات است و نیازی به فرض فاعل و جاعل دیگر ندارند و جعل وجود واقعی آنها که وجود فی نفسه آنهاست جعل خیر است نه جعل شر.

و اما جواب شبهه منکرین حکمت بالغه و نظام احسن.

اگر ادعای آنها به این صورت باشد که وجود شر و بدیها از این جهت دلیل بر عدم حکمت بالغه است که اگر حکمت بالغه‌ای در کار بود شرور و بدیها را نمی‌آفرید، پاسخ آنها همان است که به ثنویّین داده شد، یعنی در جواب آنها نیز گفته می‌شد که شرور یا اعدام و نیستیها هستند و یا هستیهایی که منشأ اتصاف آن هستیها به شرّیت، نیستیها می‌باشند.

ولی ممکن است که شبهه به این صورت تقریر شود که هر چند شرور و بدیها از نیستیها برمی‌خیزد ولی چرا عالم طوری آفریده نشد که به جای نیستیها، هستیها و به جای فقدانات، کمالات بوده باشد؟ اشکال این نیست که چرا بدیها را آفرید؟ اشکال این است که چرا خلأ حاصل از نیستیها را با خلقت و آفرینش خوبها و خوبیها پر نکرد؟

پس اشکال در آفریدن بدیها نیست که گفته شود عدمی هستند، اشکال در نیافریدن خوبیها به جای این بدیهاست: چرا به جای مرگ، حیات دائم و به جای فقر و ناتوانی، ثروت و قوّت و به جای زشتی، زیبایی و به جای مصیبتها و رنجها و دردها، خوشیها و لذتها و به جای نابرابریها، برابریها نیافرید؟ بدیهی است که عدمی بودن شرور برای پاسخ به این شبهه کافی نیست.

خواهیم پرداخت.

منشأ این‌گونه اشتباهات و گفتارهای بی‌پایه آن است که انسان از معلومات

اینجاست که باید وارد مرحله دوم مطلب خود بشویم یعنی تفکیک ناپذیری شرور از خیرات و غلبه جانب خیرات بر شرور.

منشأ شرور، و به عبارت دیگر منشأ این خلأها و فقدانات و نقصانات، یا عدم قابلیت ماده برای پذیرش کمال خاص است و یا قابلیت ماده برای تضاد است. این دو خاصیت از ماده تفکیک ناپذیر است همچنانکه تضاد میان صور حقایق عالم طبیعت از لوازم وجود و هستی آنهاست و لازمه این نحو از وجود است. وجود و هستی در مراتب نزول خود طبعا با نقصانات و فقداناتی توأم می‌گردد. هر مرتبه از وجود ملازم است با فقدان خاص. هر یک از مواد و صور این عالم نیز خواه ناخواه دارای درجه‌ای از فقدان است.

این یک توهّم است که ماده باشد ولی قابلیت قبول تضاد و تزاحم نداشته باشد، و یا باشد و در هر شرایطی قابلیت هر صورتی را داشته باشد؛ همچنانکه یک توهم محض است که حقایق و صور عالم، وجود داشته باشند ولی میان آنها تضاد و تزاحم وجود نداشته باشد. لازمه هستی طبیعت مادی، یک سلسله نقصانات و فقدانات و تضادها و تزاحمهاست. پس یا باید این جهان نباشد تا موضوع از اصل منتفی گردد و یا باید مقرون به همین فقدانات و نقصانات و تزاحمها باشد.

اینجاست که مطلب دیگری پیش می‌آید و آن اینکه آیا جانب خیرات حقایق این عالم غالب است یا جانب شرور آنها؟ مثلًا لازمه وجود آتش و قابلیت احتراق برخی از مواد این است که در شرایط خاصی احتراق واقع شود. در میان احتراقها احیاناً احتراقهایی است که شرّ است، مانند آتش سوزیهای عمدی و غیر عمدی که صورت می‌گیرد، آیا مجموعا جانب خیر و فایده آتش غلبه دارد یا جانب شر و زیان آن؟ آیا آتش بیشتر عامل نظام است یا عامل اختلال؟ مسلّماً جانب خیر در آن غلبه دارد. پس امر دایر است میان اینکه آتش اصلًا وجود نداشته باشد و یا آتش باشد با مجموع خیرات و شروری که دارد. آنگاه باید دید که مقتضای حکمت بالغه این است که خیر کثیر فدای [دفع] شرّ قلیل گردد؟ یا برعکس، دفع شر قلیل فدای خیر کثیر گردد؟

عادی و مأنوسات ذهنی خود از برای هر چه می‌شنود جامه‌ای می‌دوزد و آنچه را ندیده است به آنچه دیده قیاس می‌کند.

می‌گویند: اگر خدایی هست کجاست؟ و کدام سو می‌باشد؟ چرا عالمی آرام و بی‌تزاحم ایجاد نکرد؟ و چرا به این بدگوییها و جسارتها پاسخ نمی‌دهد؟ چرا از طرفداران خود حمایت نمی‌کند؟ چرا؟ و چرا؟

از این سخنان پوچ صدها و هزارها در لابلای سخنانشان می‌توان یافت، درست

مسلّماً شق دوم صحیح است، بلکه منع خیر کثیر برای دفع شر قلیل، خود شر کثیر است و منافی حکمت بالغه است.

حکما می‌گویند موجودات به حسب فرض ابتدائی پنج نوع فرض می‌شوند: خیر محض، شر محض، خیر غالب، شر غالب، متساوی.

می‌گویند ما موجودی نداریم که شر محض یا شر غالب و یا خیر و شر متساوی باشد، آنچه هست یا خیر محض است و یا خیر غالب.

پس معلوم شد تفکیک شرور از خیرات توهّم محض است و عقلا محال است، نظامی احسن از نظام موجود یک توهم بیش نیست، پس: «**لیس فی الامکان ابدع مما کان**».

اما مرحله سوم: گذشته از اینکه شرور از لوازم وجود خیرات این عالم می‌باشند، خود آنها به نوبه خود مبدأ و منشأ خیرات کثیر می‌باشند، بر وجود آنها منافع و مصالح فراوانی مترتب است به طوری که اگر آن شرور نباشند خیرات و برکاتی نخواهد بود.

اولًا برخی از این شرور از قبیل مرگ و پیری لازمه تکامل روح و تبدل آن از نشئه‌ای به نشئه دیگر است.

همان طوری که گردو در ابتدا آمیخته‌ای است از پوست و مغز و تدریجا هر چه مغز کمال می‌یابد از پوست جدا می‌شود و مستقل می‌گردد تا آنجا که پوست فلسفه خود را از دست می‌دهد و باید شکسته شود تا مغز آزاد گردد، روح نیز نسبت به بدن همین‌طور است.

ثانیاً اگر همین تزاحمها و تضادها نباشد و صورتی که عارض ماده شده است برای همیشه باقی بماند ماده قابلیت صورت دیگر پیدا نمی‌کند و برای همیشه باید واجد یک صورت باشد و این خود مانعی است برای بسط و تکامل نظام هستی. در اثر تضادها و تزاحمها و بطلان و انهدام صورتهای موجود نوبت به صورتهای بعدی می‌رسد و هستی بسط و تکامل می‌یابد. از این رو حکما گفته‌اند: «**لو لا التضاد ماصحّ**

مانند کسی که در برابر فرضیه حرکت عمومی بگوید: «اگر حرکت عمومی راست است ما باید حرکت بخوریم و بپوشیم» و مانند کشتی‌گیری که بگوید: «اگر نیروی الکتریسیته راست است بیاید با هم کشتی بگیریم».

دوام الفیض عن المبدء الجواد».

ثالثاً وجود شرور و اعدام در تکمیل وجود موجودات و در ایجاد حرکت و جنبش و سوق دادن آنها به کمال و صیقل دادن آنها مفید و مؤثر و شرط حتمی است*.

حکما می‌گویند همواره حرکات طبیعی (مکانی) به دنبال حرکات قسری پدید می‌آیند. تا شیء با نیروی مخالف، از مقتضای طبع خود دور نشود میل به حرکت و وصول به مرکز در او پدید نمی‌آید. در میان مصیبتها و دردها و رنجهاست که پختگیها و تهذیبها و تکمیلها و نبوغها پیدا می‌شوند. اگر رنج گرسنگی و تشنگی نباشد لذت سیری و سیرابی هم نیست. اگر امکان فسق و فجور [و] پیروی از هوای نفس نباشد تقوا و عفاف هم نیست. اگر رقابتها و عداوتها نباشد تکاپو و جنبش و مسابقه هم نیست. اگر جنگ و خونریزی نباشد پیشرفت و تمدن هم نیست. اگر اختناق نباشد آزادیخواه و آزادیخواهی که مظهر جمال و کمال انسانیت است بروز نمی‌کند. اگر ظلمها و قساوتها نباشد عدالتها و عدالتخواهیها ارزش پیدا نمی‌کند. فقدانات و احتیاجات است که محرک نیروها و به فعلیت رساننده قوه‌ها می‌باشند.

پس با توجه به اینکه جهان طبیعت جهان تدریج و تکامل و حرکت از نقص به کمال است و حرکت و تدرّج، ذاتی طبیعت است و با توجه به اینکه حرکتها و جنبشها و سوق به کمالها بستگی طبیعی و ذاتی دارد به همین چیزهایی که «شرور» و «بدیها» نامیده می‌شوند، فایده و فلسفه و مصلحت شرور و بدیها روشن می‌شود و معلوم می‌شود آنچه «شر» و «بدی» نامیده می‌شود از نظر جزئی و به لحاظ شیء خاص است اما با مقیاس وسیع‌تر و بزرگ‌تر خیر و خوبی است نه شر و بدی.

از آنچه گذشت معلوم شد اولًا شرور عالم از قبیل نیستیها و یا از قبیل هستیهایی هستند که سبب نیستیها شده‌اند و ثانیاً این شرور از خیرات تفکیک ناپذیرند و نبودن اینها مستلزم نبودن این عالم است و ثالثاً این شرور و بدیها در نظام عالم و در کمال موجودات نقش مهم و مؤثری دارند.

---

* برای هر سه بحث مربوط به شرور، رجوع شود به کتاب عدل الهی تألیف مرتضی مطهری

مقدمه

راههای بشر به سوی خدا

آنچه تاکنون گفته شد مربوط به ایرادات و اشکالات و موانعی بود که برای افکـار در راه تحصیل خداشناسی وجود داشت.

اکنون ببینیم از چه راه و به چه دلیل باید وجود خدا را قبول کنیم؟ بشر چه راهی به سوی خدا دارد؟ اساساً بشر به هر عنوان و لباسی، چه تحت عنوان وحی و نبوّت و چه تحت عنوان عرفان و سلوک و چه تحت عنوان فلسفه و کلام، از چه راههـایی بـه سوی خدا و معرفت خدا پیش رفته است؟

در این مقاله که یک مقاله فشرده فلسفی است تنها به طریق فلسفی اکتفا شده است و در میان براهین فلسفی تنها به برهان معروف بـه «برهـان صـدّیقین» کـه از مواریـث فلسفه صدرایی است و عالی‌ترین و شریف‌ترین برهان فلسفی است و یک برهان دیگر که بعداً توضیح داده خواهد شد قناعت شده است.

ولی ما لازم می‌دانیم در اینجا سخن را اشباع کنیم و از جمیع طرق و راههایی که بشر برای وصول به این مقصود انتخاب کرده است یاد کنیم. لهذا قبل از آنکه به توضیح بیانات متن بپردازیم اشاره‌ای اجمالی به آن راهها می‌نماییم.

به طور کلی راههای بشر به خداشناسی سه نوع است:

الف. راه دل یا راه فطرت.

ب. راه حس و علم یا راه طبیعت.

ج. راه عقل یا راه استدلال و فلسفه.

البته دو راه اخیر هر کدام به راههای زیادی منشعب می‌گردد و بعداً توضیح خواهیم داد.

راه دل یا راه فطرت

می‌گویند خداشناسی، فطری هر آدمی است یعنی هر آدمی به مقتضای خلقت و ساختمان اصلی روحی خود خدا را می‌شناسد بدون اینکه نیازی به اکتساب و تحصیل علوم مقدماتی داشته باشد.

لازم است در اینجا توضیحی داده شود:

برخی از مدعیان فطری بودن خداشناسی مقصودشان از این مطلب فطرت عقل است، می‌گویند انسان به حکم عقل فطری بدون اینکه نیازی به تحصیل مقدمات استدلالی داشته باشد، به وجود خداوند پی می‌برد. توجه به نظام هستی و مقهوریّت و مربوبیّت موجودات، خود به خود و بدون اینکه انسان بخواهد استدلال کند، اعتقاد به وجود مدبّر و قاهر را در انسان به وجود می‌آورد همچنانکه در همه فطریاتی که در اصطلاح منطق «فطریّات» نامیده می‌شوند مطلب از این قرار است.

ولی مقصود ما از عنوان بالا فطرت عقل نیست، مقصود ما فطرت دل است. فطرت دل یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. در انسان خداجویی و خداخواهی و خداپرستی به صورت یک غریزه نهاده شده است همچنانکه غریزه جستجوی مادر در طبیعت کودک نهاده شده است.

این غریزه به صورت غیر مستشعر در کودک وجود دارد. او مادر را می‌خواهد و جستجو می‌کند بدون آنکه خود بداند و بفهمد که چنین خواهش و میلی در او وجود دارد و بدون آنکه در سطح شعور ظاهرش انعکاسی از این میل و خواهش وجود داشته باشد. مولوی عیناً همین تشبیه را آورده است آنجا که می‌گوید:

همچــو میــل کودکــان بــا مــادران / ســـرّ میـــل خـــود ندانـــد در لبـــان
همچو میـل مفـرط هـر نـو مریـد / ســوی آن پیــر جوانبخــت مجیــد
جزء عقل این از آن عقل کل است / جنبش این سایه زان شاخ گل است
ســایه‌اش فــانی شــود آخــر در او / پــس بدانــد ســرّ میــل و جســتجو

دیگری می‌گوید:

چنـــدین هـــزار ذرّه سراســـیمه مـــی‌دونـــد
در آفتـــاب و غافـــل از آن کافتـــاب چیســـت

غریزه خداخواهی و خـداجویی نـوعی جاذبـه معنـوی اسـت میـان کـانون دل و احساسات انسان از یک طرف و کانون هستی یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق از طـرف دیگر؛ نظیر جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام، موجود است. انسان بـدون آنکـه خود بداند، تحت تأثیر این نیروی مرموز هست. گویی غیر این «من» یک «من» دیگر نیز در وجود او مستتر است و او از خود نوایی و آوازی دارد. به قول نظیری نیشابوری:

غیر من در پس این پرده سخن سـازی هسـت
راز در دل نتـوان داشـت کـه غمّـازی هسـت
بلـبلان! گـل ز گلسـتان بـه شبسـتان آریـد
که در این کـنج قفـس زمزمـه پـردازی هسـت
تو مپنـدار کـه ایـن قصـه بـه خـود مـی‌گـویم
گـــوش نزدیـــک لـــبم آر کـــه آوازی هســـت

حافظ می‌گوید:

در انـدرون مـن خسـته دل نـدانم کیسـت
که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

دانشمندان روان‌شناس و روانکاو در قرن اخیر به این حقیقت پی برده‌اند که انسان در ماوراء شعور ظاهر خویش شعوری مخفی دارد. گویی در پس این «من» ظاهر «من» پشت پرده‌ای وجود دارد، چیزی که هست برخـی از ایـن دانشـمندان چنـین فـرض

کرده‌اند که عناصر «من» پنهان همه از شعور ظاهر به باطن گریخته و تغییر شکل داده‌اند، ولی برخی دیگر به اصالت شعور باطن ایمان و اعتراف دارند، شعور اخلاقی، شعور هنری، شعور علمی، همچنین شعور مذهبی روان انسان را اصیل و ناشی از سرشت او می‌دانند.

آن نقطه اصلی که راه اهل عرفان را از راه فلاسفه جدا می‌کند همین جاست. عرفا از آنجا که به نیروی عشق فطری ایمان و اعتقاد دارند در تقویت این نیرو می‌کوشند، معتقدند که کانون احساسات عالی الهی قلبی را باید تقویت کرد و موانع رشد و توسعه آن را باید از میان برد و به اصطلاح باید قلب را تصفیه کرد و آنگاه با مرکب نیرومند و راهوار و سبکبال عشق به سوی خدا پرواز نمود. اما فلاسفه و متکلمین از راه عقل و فکر و استدلال می‌خواهند شاهد مقصود و گمشده و مطلوب خود را کشف کنند. عارف می‌خواهد پرواز کند و نزدیک شود، فیلسوف می‌خواهد سر به جیب تفکر فرو برد و بیندیشد. عارف می‌خواهد ببیند و فیلسوف می‌خواهد بداند.

عبادات در شرع مقدس برای پرورش این حس است و لااقل یکی از فلسفه‌های عبادات این است.

امروز دانشمندان زیادی هستند که به وجود چنین احساس و شور و عشق و جنبشی در عمق روح آدمی که او را به خدای لایزال پیوند می‌دهد ایمان دارند.

ما اگر بخواهیم بدانیم آیا چنین احساسی در آدمی هست، دو راه در پیش داریم: یکی آنکه خودمان شخصا و عملاً دست به آزمایش در وجود خودمان و دیگران بزنیم، دیگر اینکه ببینیم دانشمندانی که سالهای دراز در زمینه روان آدمیان از جنبه مسائل معنوی مطالعاتی داشته‌اند چه نظر داده‌اند. قدمای ما از طرق استدلالی و اشراقی وجود چنین عشقی را در سراسر موجودات و از آن جمله انسان اثبات می‌کردند، و علمای امروز تجربیات روانی را دلیل بر این مطلب می‌گیرند.

از جمله این دانشمندان، دانشمند معروف الکسیس کارل (alexie carrel) صاحب کتاب انسان موجود ناشناخته است. وی درباره دعا می‌گوید:

«دعا پرواز روح است به سوی خدا.»[1]

---

۱. رساله نیایش ترجمه علی شریعتی.

و هم او می‌گوید:

«گفته‌اند که در عمق وجدان شعله‌ای فروزان است، انسان خود را آنچنانکه هست می‌بیند، از خودخواهی‌اش، حرصش، گمراهیها و کج‌فکری‌هایش و از غرور و نخوتش پرده برمی‌دارد، برای انجام تکلیف اخلاقی رام می‌شود، برای کسب خضوع فکری اقدام می‌کند؛ در همین هنگام سلطنت پرجلال آمرزش در برابر او پدیدار می‌گردد.»[۱]

از جمله این دانشمندان ویلیام جیمز است. وی می‌گوید:

«هر قدر انگیزه و محرک میلهای ما از عالم طبیعت سرچشمه گرفته باشد غالب میلهای ما و آرزوهای ما از عالم ماوراء طبیعت سرچشمه گرفته، چرا که غالب آنها با حسابهای مادی و عقلانی جور در نمی‌آید.»[۲]

هم او می‌گوید:

«من به خوبی می‌پذیرم که سرچشمه زندگی مذهبی دل است، و قبول هم دارم که فرمولها و دستورالعمل‌های فلسفی مانند مطلب ترجمه شده‌ای است که اصل آن به زبان دیگری باشد.»[۳]

هم او می‌گوید:

«عموما معتقدند که ایمان خود را بر پایه‌های فلسفی محکم ساخته‌اند و حال آنکه مبنای فلسفی بر روی ایمان قرار دارد.»[۴]

پاسکال (pascal) که به قول مرحوم فروغی «محبت را برتر از عقل می‌داند و بنیاد علم و اعتقاد را بر اشراق قلبی قرار می‌دهد» می‌گوید:

«به وجود خدا دل گواهی می‌دهد نه عقل، و ایمان از این راه به دست می‌آید.»

---

۱. رساله نیایش ترجمه علی شریعتی.

۲. کتاب دین و روان ترجمه مهدی قائنی.

۳ و ۴. همان مدرک.

و هم او می‌گوید:

«دل دلائلی دارد که عقل را به آن دسترس نیست.»[۱]

برگسون (Bergson) نیز به نقل مرحوم فروغی معتقد است به دو نوع دیانت و دو نوع اخلاق، و برای هر یک از دو نوع، مبدأ و سرچشمه خاص قائل است: سافل و عالی. مبدأ سافل، صلاح هیئت اجتماعیه است و مبدأ عالی، فیضی است که از عالم بالا می‌رسد. درباره آن نوع دیانت که از مبدأ عالی سرچشمه می‌گیرد می‌گوید:

«آن همان مایه دانشی است که در جانوران، غریزه و در انسان، عقل را به وجود می‌آورد. از آن مایه دانش در انسان قوه اشراقی به ودیعه گذاشته شده که در عموم به حال ضعف و ابهام و محو است، ولی ممکن است که قوّت و کمال یابد، تا آنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصیل در او نفوذ دارد مانند آتشی که در آهن نفوذ و آن را سرخ می‌کند. به عبارت دیگر اتصال خود را به مبدأ در می‌یابد و آتش عشق در او افروخته می‌شود، هم تزلزل خاطری که از عقل در انسان رخ کرده مبدل به اطمینان می‌گردد، هم علاقه‌اش از جزئیات سلب شده به طور کلی به حیات تعلق می‌گیرد: عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست.»[۲]

یکی از دانشمندان روان‌شناس معاصر که به اصالت حس دینی در عمق وجدان بشر معتقد است یونگ (yung) شاگرد معروف و مبرّز فروید (freud) است. وی نظریه استاد خویش را مبنی بر اینکه احساس مذهبی یک احساس مادی عقب رانده شده تغییر شکل داده‌ای است، رد کرد و معتقد به اصالت این حس گردید. میان او و استاد در این زمینه نامه‌ها مبادله شده است که در برخی کتب مسطور است.

اینشتاین (Einstein) دانشمند معروف عصر ما بیان جالبی در این زمینه دارد. وی در مقاله‌ای که از او تحت عنوان «مذهب و علوم» نقل شده بحثی در این زمینه می‌کند و پس از اینکه مدعی می‌شود محرک مذهبی در همه مردم یکسان نیست و از بعضی کتب مذهبی مانند تورات و انجیل از لحاظ طرز معرفی خدا انتقاد می‌کند می‌گوید:

---

۱. سیر حکمت در اروپا ج ۲/ ص ۱۴.
۲. سیر حکمت در اروپا ج ۳/ ص ۳۲۱.

«یک عقیده و مذهب ثالث بدون استثنا در بین همه وجود دارد گـر چـه بـا شـکل خالص یکدست در هیچکدام یافت نمی‌شود. من آن را احساس مذهبی آفرینش یا وجود می‌دانم. بسیار مشکل است این احساس را برای کسی که کاملا فاقد آن است توضیح دهم به خصوص که در اینجا دیگر بحثی از آن خدا که به اشکال مختلـف تظاهر می‌کند نیست. در این مذهب فرد کوچکی آمال و هدفهای بشر و عظمت و جلالی که در ماورای امور و پدیده‌ها در طبیعت و افکار تظـاهر مـی‌نمایـد، حـس می‌کند. او وجود خود را یک نوع زندان می‌پندارد چنانکه می‌خواهد از قفـس تـن پرواز کند و تمام هستی را یکباره به عنوان حقیقت واحد دریابد.»[۱]

در قرآن مجید و آثار قطعی پیشوایان بزرگ اسلام دلایل زیادی هسـت بـر اینکـه مسأله فطری بودن دین و توجه به خدا سخت مورد توجه بوده است. ظاهراً قرآن کریم اولین کتابی است که این مسأله را طرح کرده است و اکنون پس از چهارده قرن می‌بینیم دانش بشری آن را تأیید می‌کند.

نظر به اینکه توضیح و تفسیر این آیات خصوصاً با توجه به کلماتی که از رسـول اکرم و خاندان پاکش در توضیح و شرح آن آیات رسـیده دامنـه سـخن را زیـاد بسـط می‌دهد و از حوصله این کتاب خارج است، ما در اینجا تنها به نقل برخی آیـات و دو سه جمله از پیشوایان دین اکتفا می‌کنیم و می‌گذریم:

۱. فاقم وجهك للدّين حنيفا فطرة اللّه الّتى فطر النّاس عليها (روم/ ۳۰).

۲. افغير دين اللّه يبغون و له اسلم من فى السّموات و الارض (آل عمران/ ۸۳).

۳. الّذين امنوا و تطمئنّ قلوبهم بذكر اللّه، الا بذكر اللّه تطمئنّ القلوب (رعد/ ۲۸).

۴. و من اعرض عن ذكري فانّ له معيشة ضنكا (طه/ ۱۲۴).

۵. فذكّر انّما انت مذكّر (غاشيه/ ۲۱).

۶. سبّح للّه ما فى السّموات و الارض (حديد، حشر، صف/ ۱).

۷. و اذ اخذ ربّك من بنى ادم من ظهورهم ذرّيّتهم و اشهدهم علي انفسهم الست بربّكم قالوا بلي (اعراف/ ۱۷۲).

۸. و الّذين امنوا اشدّ حبّا للّه (بقره/ ۱۶۵).

۱. رجوع شود به رساله دنیایی که من می‌شناسم ص ۵۳.

۹. فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیائه لیستأدوهم میثاق فطرته و یـذکّروهم منسـيّ نعمته و یحتجّوا علیهم بالتّبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول (نهج البلاغه، خطبه اول).

۱۰. ابتدع بقدرته الخلق ابتداعا، و اخترعهم علي مشیّته اختراعا، ثمّ سلك بهم فی طریق ارادته و بعثهم فی سبیل محبّته (صحیفه سجّادیّه، دعاي اول).

بحث در دلالت هر یک از این آیات و کلمات بر مـدعای مـا طـولانی اسـت، از مطالعه تفاسیر این آیات و شروح این کلمات مطلب روشن می‌شود.

راه حس و علم یا راه طبیعت

به عبارت دیگر راه مطالعه در خلقت.

این راه نیز به نوبه خود به سه راه منشعب می‌شود:

۱. از طریق تشکیلات و نظاماتی که در ساختمان جهان به کار رفته است.

۲. از طریق هدایت و راهنمایی مرموزی که موجودات در مسیر خویش می‌شوند.

۳. از طریق حدوث و پیدایش عالم.

۱. تشکیلات و نظامات: مطالعه احوال موجودات نشان مـی‌دهـد کـه سـاختمان جهان و ساختمان واحدهایی که اجزاء جهان را تشکیل می‌دهند «حساب شده» اسـت، هر چیزی «جایی» دارد و برای آن‌جا قرار داده شده است و منظوری از این قرار دادن‌ها در کار بوده است.

جهان درست مانند کتابی است که از طرف مؤلف آگاهی تألیف شده اسـت، هـر جمله و سطر و فصلی محتوی یک سلسله معانی و مطالب و منظورهایی است، نظمـی که در کلمات و جمله‌ها و سطرها به کار برده شده است از روی دقت خاصی است و هدف را نشان می‌دهد.

هر کس تا حدودی می‌تواند خطوط و سطور کتاب خلقت را بخواند و یک سلسله معانی از آنها درک کند و قصد و فکر مؤلف آن را دریابد. هر کسی می‌توانـد نظامـات حکیمانه و آثار و علائم به کار رفتن تدبیر و اراده را در کار خلقت، روشن استنباط کند هر چند درس ناخوانده و بیابانی باشد. ولی البته اگر کسـی بـا علـوم طبیعـی آشـنایی

داشته باشد به تناسب معرفتش به این امور، نظامات و آثار و علائم وجود و حکمت و تدبیر را در کار خلقت بیشتر ادراک می‌کند.

قرآن کریم با اصرار و ابرام بی‌نظیری افراد بشر را به مطالعه در خلقت و ساختمان موجودات به منظور شناختن خداوند سوق می‌دهد، و همچنین در کلمات پیشوایان دین- که نمونه‌اش خطبه‌های نهج البلاغه و توحید مفضّل و برخی دعاها و برخی احتجاجات ائمه اطهار است- عنایت فوق العاده‌ای به این مطلب شده است. نظر به اینکه ذکر اجمالی چندان مفید نیست و تفصیل و تشریح از حدود این کتاب خارج است ما از ذکر آیات و خطب و احادیث و دعوات و احتجاجات مربوطه صرف نظر می‌کنیم و به وقت دیگر موکول می‌نماییم.

مسلّماً برای عامّه مردم بهترین راه شناساندن خداوند همین راه است. اکنون می‌خواهیم ببینیم که چگونه است که تشکیلات و نظامات ساختمان موجودات بر وجود خداوند علیم و حکیم دلالت می‌کند.

جواب این پرسش روشن است. همان طوری که اصل پیدایش یک اثر بر وجود نیروی مؤثر دلالت می‌کند، صفات و خصوصیات آن اثر نیز می‌تواند تا حدود زیادی آئینه و نشان دهنده صفات مؤثر بوده باشد. مثالی ذکر کنیم:

ما افراد انسان مستقیماً از محتویات ضمیر و افکار و اندیشه‌ها و ملکات اخلاقی و روحی یکدیگر آگاه نیستیم و نمی‌توانیم آگاه باشیم. بدیهی است که نه من می‌توانم مستقیماً ضمیر شما را بخوانم و بلاواسطه از نیت و صفات اخلاقی شما آگاه گردم و نه شما می‌توانید مستقیماً از ضمیر من آگاه شوید، ولی در عین حال تا حد زیادی به محتویات ضمیر یکدیگر پی می‌بریم بدون آنکه کوچکترین تردیدی به خود راه دهیم.

ما درباره شخص معیّنی اعتقاد علمی پیدا می‌کنیم و او را به عنوان عالم می‌شناسیم، به چه دلیل؟ به دلیل آثار قولی و کتبی که از او دیده‌ایم. ما یکی را فقیه، دیگری را حکیم، سومی را ریاضی‌دان، چهارمی را ادیب می‌دانیم، چرا؟ برای اینکه از اولی سخنان و نوشته‌های فقهی و از دومی سخنان و نوشته‌های حکمی و از سومی ریاضی و از چهارمی ادبی شنیده و دیده‌ایم. به حکم سنخیتی که لازم است میان اثر و مؤثر بوده باشد امکان ندارد که از فاقد علم سخنان علمی، و یا از کسی که فقط فقیه است سخنان منظم فلسفی و ریاضی و ادبی، و یا از کسی که فقط حکیم است آثار فقهی یا ریاضی صادر شود. مثلًا هیچیک از ما که صاحب جواهر را می‌شناسیم شک

نداریم که او فقیه بزرگی بوده است و حال آنکه او را ندیده‌ایم، و اگر هم می‌دیدیم نمی‌توانستیم مستقیماً از ضمیر او آگاه شویم. اما کتاب جواهر او دلیل قاطعی است بر اینکه مؤلف آن فقیه بزرگی بوده است.

ممکن است کسی بگوید قطع و علمی که ما در این گونه مسائل داریم به این معنی نیست که هیچ گونه احتمال خلافی در کار نیست بلکه به این معنی است که احتمال خلاف در حساب احتمالات آنقدر ضعیف است که هیچ عقل سلیمی آن را به حساب نمی‌آورد. احتمال خلافی که در کار است احتمال تصادف و اتفاق است. مثلًا در مورد کتاب جواهر، ما قاطع هستیم که مؤلف آن فقیه بزرگی بوده اما نه به این معنی که هیچ‌گونه احتمال اینکه او فقیه نبوده و این نوشته‌ها از روی تصادف و اتفاق تنظیم شده باشد ندهیم؛ خیر، احتمال اینکه مؤلف جواهر فقیه نبوده و نوشته‌ها تصادفا تنظیم شده است وجود دارد ولی به قدری آن احتمال ضعیف است که قابل به حساب آمدن نیست و لهذا می‌گوییم قطع و علم داریم که صاحب جواهر فقیه بزرگی بوده نه ظنّ و گمان. احتمال تصادف در این گونه موارد به شکل یک کسر از عددهایی که ما می‌شناسیم از قبیل یکصدم، یکهزارم، یک میلیونیم، یک میلیاردم و غیره نیست، بلکه به صورت کسر از یک عددی است که در وهم ما نمی‌گنجد، مثل اینکه فرض کنیم عدد ۱ را رسم کنیم و در طرف راست آن آنقدر صفر بگذاریم که به کره ماه برسد، احتمال تصادف در این گونه موارد از قبیل یک احتمال در مقابل این عدد غیر قابل تصور از احتمالات است ولی به هر حال همین اندازه احتمال هست.

ما بعداً درباره این مطلب بحث خواهیم کرد. در اینجا همین قدر می‌گوییم این اندازه احتمال که قابل به حساب آمدن نیست مانعی ندارد. ما این گونه احتمالات را که فقط با یک نیروی عظیم ریاضی می‌توانیم وجود آنها را کشف کنیم، نه اینکه در وجدان خود چنین احتمالاتی را احساس نماییم، درباره هر مؤلف و نویسنده‌ای می‌توانیم بدهیم. مثلًا می‌توانیم احتمال بدهیم (همین نوع احتمال) که سعدی با همه این آثار ذوقی و ادبی یک ذره ذوق ادبی نداشته و تصادفا این نثر و نظم‌ها بر زبانش جاری شده است، یا بو علی بویی از فلسفه و طب نبرده است و تصادفا و بدون توجه که قلم را روی کاغذ می‌کشیده یک سلسله مسائل منظم و نقل اقوالهای صحیح و تحقیقات قابل استفاده از آب در آمده است، و همچنین صاحب جواهر که جواهر را می‌نوشته است.

با اینکه جلو چنین احتمالی را منطقا نمی‌توانیم سد کنیم شک نداریم که سعدی دارای ذوق شعری و ادبی، و بو علی سینا دارای افکار فلسفی و طبی، و صاحب جواهر دارای ملکات فقهی بوده است. کسانی که بشر را به خدا شناسی از راه مطالعه کتاب خلقت سوق داده‌اند خواسته‌اند بشر همان اندازه به علم و حکمت صانع متعال مطمئن شود که از روی آثار سعدی و بوعلی و صاحب جواهر به مقامات ادبی و فلسفی و فقهی آنها مطمئن می‌شود.

کرسی موریسون در کتاب راز آفرینش انسان ترجمه محمد سعیدی صفحه ۹ می‌گوید:

«ده عدد سکه یک شاهی را از شماره ۱ تا ۱۰، علامت بگذارید و آنها را در جیب خود بریزید و به هم بزنید. پس از آن سعی کنید آنها را به ترتیب شمارش از ۱ تا ۱۰ در آورید و هر کدام را در آورید پیش از اینکه سکه دومی را بیرون بیاورید دوباره به جیب خود بیندازید. با این ترتیب احتمال آنکه شماره ۱ بیرون بیاید معادل «یک» بر «ده» است، احتمال اینکه شماره ۱ و ۲ به ترتیب بیرون بیاید «یک» بر «صد» است، احتمال آنکه شماره ۱ و ۲ و ۳ مرتبا بیرون بیاید «یک» در «هزار» است، احتمال آنکه شمارهای ۱ و ۲ و ۳ و ۴ متوالیا کشیده شود «یک» در «ده هزار» است. و به همین منوال احتمال در آمدن شماره‌ها به ترتیب کمتر می‌شود تا آنکه احتمال بیرون آمدن شماره‌های از ۱ تا ۱۰ به رقم «یک» بر «ده میلیارد» می‌رسد. منظور از ذکر مثلی بدین سادگی آن است که نشان داده شود ارقام در مقابل احتمالات چگونه قوس صعودی می‌پیمایند. برای به وجود آمدن حیات در روی کره ارض آن قدر اوضاع و احوال مساعد لازم است که از حیث امکانات ریاضی محال است تصور نمود این اوضاع و احوال بر سبیل تصادف و اتفاق با یکدیگر جور آمده باشند؛ و به همین جهت باید ناگزیر معتقد بود که در طبیعت قوه مدرکه خاصی وجود دارد و در جریان این امور نظارت می‌کند. وقتی به این نکته اذعان آوردیم باید ناچار معتقد شویم که مقصد و منظور خاصی نیز از این جمع و تفریق‌ها و از پیدایش حیات در بین بوده است.»

امروز فرضیه‌ها و نظریه‌های خاصی درباره آفرینش جهان، زمین، حیات، انسان وجود دارد. بعضی گمان می‌کنند با قبول آن فرضیه‌ها و نظریه‌ها دیگر لزومی ندارد که فرض کنیم جهان و حیات و انسان از روی طرح و نقشه قبلی به وجود آمده است. مثلًا درباره کرات منظومه شمسی طبق فرضیه معروف لاپلاس (laplace) گفته

می‌شود که قطعاتی است که در اثر نزدیکی و برخورد خورشید با یک ستاره دیگر از خورشید جدا شده‌اند. درباره حیات گفته می‌شود که در اثر جمع شدن یک سلسله شرایط شیمیایی پدید آمده است و سپس طبق ناموس تکامل رشد و تکثیر یافته تا به امروز رسیده است. درباره اندامهای گیاهها و حیوانات و انسان گفته می‌شود طبق اصول نشوء و ارتقاء خود به خود به حکم طبیعت پدید آمده‌اند؛ و درباره عقل و هوش و روح انسانی گفته می‌شود که جز خاصیت مادی ترکیبات شیمیایی چیزی نیست.

ما فرضیه لاپلاس را درباره اینکه زمین قطعه‌ای است که از خورشید جدا شده است، و فرضیه کسانی که می‌گویند آغاز حیات به صورت پیدایش یک موجود تک سلّولی بوده است، و فرضیه کسانی که انسان و حیوان و گیاه را از یک ریشه می‌دانند که تدریجا تطور یافته است، عجالتا می‌پذیریم؛ اما می‌خواهیم ببینیم آیا با تصادف و اتفاق، یعنی عدم دخالت شعور و اراده، ممکن است همین فرضیه‌ها را توجیه کرد یا نه؟ بهتر است از زبان خود دانشمندان جدید بشنویم.

کرسی موریسون در صفحه ۱۰ کتاب راز آفرینش انسان می‌گوید:

> «برخی ستاره شناسان معتقدند که احتمال نزدیکی دو ستاره به هم تا حدودی که قوه جاذبه آنها در هم فعل و انفعال کند و آنها را به سوی یکدیگر بکشاند به نسبت یک به چند میلیون می‌باشد و احتمال آنکه دو ستاره به همدیگر تصادم نمایند و باعث تجزیه و تلاشی یکدیگر شوند به قدری نادر است که از حوصله و قدرت محاسبه خارج می‌باشد.»

پس معلوم می‌شود فرضا این فرضیه را بپذیریم که زمین قطعه‌ای است که در اثر یک تصادم و برخورد از خورشید جدا شده است باید فرض کنیم که عمد و قصدی در کار بوده است که آن برخورد و تصادم به وجود آید و هدف خاصی از این کار منظور بوده است که همان پیدایش حیات و سپس حیوان و بعد انسان به عنوان هدف اصلی مخلوقات زمین است.

و اما پیدایش حیات: فرض می‌کنیم که جمع شدن یک سلسله شرایط مادی و شیمیایی برای پیدایش حیات کافی باشد، یعنی فرض می‌کنیم که حیات خاصیت خود ماده است نه فعلیتی جوهری و اضافی بر فعلیت ماده. خود این جمع شدن شرایط، با تصادف و اتفاق قابل توجیه نیست. کرسی موریسون در صفحه ۱۵۴ کتاب خویش

می‌گوید:

«ممکن نیست تمام شرایط و لوازمی که برای ظهور و ادامه حیات ضروری است صرفاً بر حسب تصادف و اتفاق در آن واحد بر روی سیّاره‌ای فراهم شود.»

ایضاً در همین کتاب پس از آنکه در فصل سوم تحت عنوان «گازهایی که ما استنشاق می‌کنیم» فصل مشبعی درباره شرایط امکان پیدایش حیات بحث می‌کند، در خاتمه فصل چنین می‌گوید:

«اکسیژن و ئیدروژن و اسید کربنیک، چه به تنهایی و چه در حال ترکیب و اختلاط با همدیگر، از ارکان اولیه حیات جانداران به شمار می‌روند و اساساً مبنای زندگانی در زمین بر آنها استوار است. از میان میلیونها احتمال حتی یک احتمال هم نمی‌رود که همه این گازها در آن واحد در سیاره‌ای جمع شوند و مقدار و کیفیت آنها هم به طوری متعادل باشد که برای حیات کافی باشد. از طریق علمی که توضیحی درباره راز طبیعت نمی‌توان داد، اگر هم بخواهیم بگوییم همه آن نظم و ترتیبات تصادفی بوده آن وقت بر خلاف منطق ریاضی استدلال کرده‌ایم.»

پس معلوم می‌شود پیدایش حیات را در روی کره زمین حمل بر تصادف کردن خلاف عقل سلیم است.

بر حسب نظریات علمی امروز ریشه نسلی حیوانها و گیاهها یک چیز است؛ یک سلول بوده است که به دو شعبه مختلف نباتی و حیوانی منشعب شده است. اکنون ببینیم آیا بنا بر همین نظریات ممکن است این انشعاب را با تصادف و اتفاق توجیه کنیم، خصوصاً با توجه به نیازی که این دو شعبه به یکدیگر دارند، یا مجبوریم بپذیریم آن انشعاب نیز از روی عمد و قصد بوده است؟

کرسی موریسون در صفحه ۵۸ کتاب خویش می‌گوید:

«در آغاز ظهور حیات در کره ارض اتفاق عجیبی رخ داده است که در زندگی موجودات زمین اثرات فوق العاده داشته است: یکی از سلّولها دارای این خاصیت عجیب شد که به وسیله نور خورشید پاره‌ای ترکیبات شیمیایی را تجزیه کند و از نتیجه این عمل مواد غذایی برای خود و سایر سلولهای مشابه تدارک نماید. اخلاف و نوادگان یکی از این سلولهای اولیه از غذایی که توسط مادرشان تهیه شده بود تغذیه کردند و نسل حیوانات را به وجود آوردند در حالی که اخلاف سلولی دیگر که

به صورت نبات در آمده بود رستنیهای عالم را تشکیل داده و امروز کلیه مخلوقات زمینی را تغذیه می‌نمایند. آیا می‌توان باور کرد که فقط بر حسب اتفاق، یک سلّول منشأ حیات حیوانات و سلّول دیگر ریشه و اصل نباتات گردیده است؟»

نکته جالب در اینجا این است که نباتات و حیوانات که بعدها از این دو سلول انشعابی اولیه پدید آمده‌اند مکمل و نیازمند به یکدیگرند، بدون هر یک از اینها دیگری نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. راز آفرینش انسان صفحه ۳۱ توضیح می‌دهد که حیوانات در زندگی خود نیازمند به اکسیژن می‌باشند و نباتات نیازمند به کربن. حیوانات اکسیژن استنشاق می‌کنند و اسید کربنیک بیرون می‌دهند و نباتات بر عکس با اسید کربنیک تنفس می‌کنند. برگ نباتات در حکم ریه انسانی است که در زیر حرارت آفتاب اسید کربنیک را به عنصر کربن و اکسیژن تجزیه می‌کند و اکسیژن را دفع و کربن در تنه آنها باقی می‌ماند. آنگاه در صفحه ۳۲ می‌گوید:

«همه نباتات و جنگلها و بوته‌ها و خزه‌ها و به طور کلی رستنیها ساختمان اصلی وجودشان ترکیبی از آب و کربن است. حیوانات کربن دفع می‌کنند و نباتات اکسیژن، و از این رو هرگاه این دو عمل موجودات متوقف می‌ماند آنوقت یا حیوانات همه اکسیژنها را مصرف می‌کردند و یا نباتات کلیه کربنها را، و چون موازنه به هم می‌خورد نسل هر دو طایفه به سرعت رو به انقراض و زوال می‌رفت.»

یکی دیگر از عجایب عالم جانداران که به هیچ وجه با تصادف قابل توجیه نیست این است که تقریبا از اوایل پیدایش حیات، جنس نر و ماده که برای ادامه نسل ضرورت دارد به وجود آمده است. دستگاههای مربوط به تناسل، چه در عالم حیوانی و چه در عالم نباتی، چه در جنس نر و چه در جنس ماده، آنقدر حیرت انگیز است که به هیچ وجه نمی‌توان گفت هدفی در ایجاد اینها در کار نبوده است و دستگاه خلقت اینها را «برای» ادامه نسل به وجود نیاورده است.

از اینها می‌گذریم و می‌آییم اندامهای نباتات و حیوانات را در قسمتهای مختلف مطالعه می‌کنیم، آنچنان غرق حیرت و بهت می‌شویم که مطالعه یک کتاب چندین هزار صفحه‌ای مملوّ از نکات دقیق و ظریف هرگز نمی‌تواند ما را این اندازه دچار بهت و حیرت و اعتراف به قدرت کامله و حکمت بالغه به وجود آورنده آن بکند، و به قول

سعدی:

آفـرینش همـه تنبیـه خداونـد دل اسـت
دل نـدارد کـه نـدارد بـه خداونـد اقـرار
اینهمـه نقش عجـب بـر در و دیـوار وجـود
هر که فکرت نکند نقش بـود بـر دیـوار

مدت کوتاهی در اروپا این فکر پدید آمد که نظامات خلقت نباتـات و حیوانـات آنگاه دلالت می‌کند بر حکمت بالغه صانع عالم که خلقت اشـیاء دفعتـا و آنـا صـورت گرفته باشد، اما اگر تدریجا صورت گرفته باشد مانعی ندارد که یک سلسله تصـادفات تـدریجاً متـراکم و منجـر بـه آنچـه هسـت شـده باشـد. بعـد از پیـدایش داروینیسـم (Darwinism) و ارائه اصول طبیعی تطوّر، این عقیده برای بعضی پیدا شد که اصـول داروینیسم برای توجیه خلقت تصادفی جانداران کافی است.

آنچه مسلّم است این است که اصولی که علمای زیست شناسی برای تکامل ذکـر کرده‌اند به تنهایی به هیچ وجه برای توجیه خلقت کافی نیست. محال است که با عـدم دخالت دادن قصد و هدفداری در طبیعت، بتوان خلقت را توجیه کرد.

تکیه گاه داروینیسم «انتخاب طبیعی و بقای اصلح» است. این خود حقیقتی اسـت که در نبرد حیات، یک نوع غربال طبیعی صورت می‌گیرد و آن جاندار که به نوعی بـا شرایط حیات منطبق‌تر است قابلیت بیشتری برای بقا دارد.

ولی سخن در این است که آیا آن چیزهایی که برای حیات موجود زنـده مفیـد و لازم است ممکن است ابتدائاً به صورت تصادف به وجود آمده باشد تا بعد در غربـال طبیعت باقی بماند یا نه؟ مطالعه در احوال موجودات نشان می‌دهد یک نیروی مرموز و شاعر و هدفدار، وضعی در اندام جانداران به وجـود مـی‌آورد کـه آنهـا را متناسـب بـا شرایط محیط نماید.

اگر همه تغییراتی که در بدن موجـودات زنـده پیـدا مـی‌شـود از نـوع پـرده لای انگشتان بعضی مرغها بود ممکن بود بگوییم تصادفا در لای انگشـت یـک مـرغ پـرده پیدا شده و این پرده برای شناوری او در آب مفید واقع شـد و مـورد اسـتفاده حیـوان قرار گرفت و بعد به وراثت به اعقاب او منتقل شد (قطع نظر از اینکه علـم وراثـت آن را قبول ندارد). ولی بعضی اندامهای مفید و لازم جانداران به صورت یک دستگاه بسیار

عظیم تو در تو و پیچ در پیچ است، تنها هنگامی قابل استفاده و بهره برداری است که تمام دستگاه به وجود آمده باشد، نظیر دستگاه عظیم باصره. در این گونه موارد چگونه می‌توانیم بگوییم که تصادفا تغییری در بدن موجود زنده پدید آمد و او را اصلح برای بقا ساخت و طبیعت او را در غربال خویش نگهداری کرد.

راز آفرینش انسان صفحه ۷۶ پس از اینکه توضیحی درباره ساختمان عجیب چشم می‌دهد، می‌گوید:

«همه این تشکیلات عجیب، از مردمک دیده گرفته تا شمشها و مخروطها و اعصاب، باید با یکدیگر و در آن واحد به وجود آمده باشد؛ زیرا اگر یکی از این نظامات پیچیده ناقص باشد بینایی چشم غیر مقدور خواهد بود. با این وصف آیا می‌شود تصور کرد همه این عوامل خود به خود جمع آمده و هر یک از آنها وضع نور را طوری تنظیم کرده است که به کار دیگری بخورد و حوائج او را رفع کند؟»

باز چیز دیگری که تولید شگفتی و حیرت می‌کند این است که سلولهای بدن- که عددشان در بدن یک فرد به میلیاردها می‌رسد و از عدد مجموع افراد بشر در عصر حاضر بیشتر است- با اینکه همه از یک اصل و ریشه زاده‌اند هر دسته‌ای کاری مخصوص به خود انجام می‌دهند و غذای مخصوص به خود را جذب می‌کنند. هر سلول از اعضای مختلف بدن مثل استخوان، گوشت، ناخن، مو، چشم، دندان و امثال آن همان غذایی را جذب می‌کند که به کار پرورش و زندگانی او می‌خورد. سلولها نیروی انطباق عجیبی دارند، خود را با شرایط و احتیاجات هماهنگ می‌سازند.

راز آفرینش انسان صفحه ۶۱ می‌نویسد:

«سلولها ناگزیرند شکل و هیئت و حتی «طبیعت اصلی» خویش را بنا به مقتضیات محیط و احتیاجاتی که با آن زیست می‌کنند و خود جزئی از آن هستند تغییر بدهند و خود را با آن هماهنگ سازند. هر سلولی که در بدن موجودات جاندار به وجود می‌آید باید خود را آماده سازد که گاهی به صورت گوشت در آید، گاهی به صورت پوست، گاهی مینای دندان را تشکیل دهد و گاهی اشک چشم را، و گاهی به صورت بینی در آید، و گاهی به قالب گوش. در این حال هر سلولی موظف است خود را به همان شکل و کیفیتی در آورد که برای انجام آن مساعد است.»

عجایب نظم و همبستگی در آفرینش قابل احصاء و احاطه نیست، هر گوشه‌ای

را بنگریم جز انتظام و انطباق و هماهنگی و جز آثار دخالت قصد و عمد و اراده در مخلوقات نمی‌بینیم.

راز آفرینش انسان صفحه ۴ می‌نویسد:

«دلایل بارزی که نشان می‌داد انسان در طول زمان با طبیعت انطباق یافته است امروزه با این نظریه تکمیل می‌شود که طبیعت هم به نوبه، خود را با انسان انطباق داده است.»

در صفحه ۱۴۸ می‌نویسد:

«وقتی حجم زمین و وضع آن را در فضا در نظر بگیریم و انطباقات حیرت انگیزی را که برای پیدایش آن به کار رفته از نظر بگذرانیم خواهیم دید که اگر قرار بود این انطباقات بر حسب تصادف و اتفاق پیش بیاید برخی از آنها در یک میلیون احتمال به یک احتمال صورت می‌گرفت و مجموع آنها میلیاردها احتمال هم بیشتر لازم داشت. به همین جهت پیدایش زمین و نشئه حیات را در روی آن هرگز نمی‌توان با قوانین مربوط به اتفاق و تصادف تطبیق نمود. عجیب‌تر از انطباق انسان به عوامل طبیعت، انطباق طبیعت به انسان است.»

۲. هدایت و راه یابی

از جمله آثار و علائمی که در خلقت موجودات مشاهده می‌شود و دلیل بر دخالت نوعی قصد و عمد و تدبیر است «راه یابی» اشیاء است. هر موجودی علاوه بر ارگانیزم و سازمان منظم داخلی، از یک نیروی مرموز برخوردار است که به موجب آن نیرو راه خود را به سوی آینده می‌شناسد. به عبارت دیگر اشیاء و موجودات در عین اینکه به حسب ساختمان مادی و جسمانی، کور و نابینا می‌باشند یک نوع بینش مرموزی آنها را رهبری می‌کند. این بینش مرموز را در ماوراء ساختمان جسمانی اشیاء باید جستجو کرد. اما اینکه ماهیت این بینش مرموز چیست و چگونه می‌تواند باشد؟ آیا در درون اشیاء نهفته است و یا صد در صد بیرونی است؟ و یا از قبیل کشش یک نیروی قوی‌تر است موجودات را به سوی کمال، و به اصطلاح فلاسفه از قبیل تحریک و تأثیر معشوق است در عاشق؟ بحث دامنه داری است، و به هر حال دلیل و مؤید وجود قدرت مدبّری

است که بر موجودات سیطره دارد و آنها را تدبیر می‌نماید.

این دلیل غیر از دلیل نظم است. دلیل نظم مربوط است به تشکیلات و سازمان مادی و جسمانی و به عبارت دیگر ارگانیزم اشیاء. یک دستگاه صنعتی از قبیل اتومبیل یا ساعت یا کارخانه پارچه بافی دارای سازمان است، دارای اجزاء و اعضاء و تشکل است، هر جزء از اجزاء آن شهادت می‌دهد که برای کاری ساخته شده و قصد و عمدی در ساختمان آن به کار رفته است، اما اتومبیل یا ساعت یا کارخانه پارچه بافی و هر واحد صنعتی دیگر از نیروی خاص «راه یابی» بهره‌مند نیست، یک رابطه مرموز میان او و هدف دستگاه وجود ندارد که به‌طور خودکار او را در جهت هدف خود هدایت کند، بر خلاف واحدهای طبیعی که چنین است. اینجا مطلب نیازمند به توضیحی است.

راه یابی اشیاء بر دو نوع است: یک نوع آن لازمه جبری سازمان داخلی است؛ یعنی ممکن است سازمان و تشکیلات داخلی یک دستگاه آنچنان منظم باشد که به طور خودکار راهی را که باید برود و کاری که باید بکند انجام دهد. یک دستگاه ساعت آنچنان دقیق ساخته می‌شود که کار خود را بدون یک ذره تخلف انجام می‌دهد. یک سفینه فضایی آنچنان دقیق و منظم ساخته می‌شود که مسیر خود را بدون انحراف طی می‌کند و کارهایی که باید انجام دهد از قبیل عکسبرداری و مخابره دقیقا انجام می‌دهد.

صنعت امروز بدین سو پیش می‌رود که ماشین جای هوش انسان را می‌گیرد. ماشین حساب دقیقا جمع و تفریق و ضرب و تقسیم می‌کند. یک اتومبیل مجهز است به دستگاهی که مجموع مسافتی را که تا کنون طی کرده و دستگاهی که سرعت حرکت اتومبیل را نشان می‌دهد و دستگاههایی که تمام شدن روغن یا بنزین را اعلام می‌کند. دستگاه رادار از پیش، وقوع خطر را اطلاع می‌دهد. یک دستگاه ساده قطب نما جهت را به طرز صحیح نشان می‌دهد. این مقدار از راه یابی و کار منظم، از مجموع خواص فیزیکی و شیمیایی اشیاء استفاده و استنتاج می‌شود و لازمه سازمان یافتن مواد و اشیاء و حرکات و آثار آنهاست.

بدون شک نتیجه سازمان منظم و تشکیلات مرتب و حساب شده، کار منظم و مرتب و حساب شده است. این نوع از راه یابی از گذشته و علیت فاعلی سرچشمه می‌گیرد یعنی از مجموع اموری که دارای یک سلسله خواص فیزیکی و شیمیایی می‌باشند سازمانی به وجود آمده و اجزاء مجموعه به یکدیگر مربوط شده‌اند و لازمه

قهری و نتیجه جبری مواد جمع شده بعلاوه خاصیتهایی که هر کدام دارند و بعلاوه نظم و ارتباطی که میان آنها برقرار شده و آنها را به صورت یک دستگاه در آورده، کار معین و راه پیمایی منظم است.

نوع دیگر از راه یابی که در اشیاء مشاهده می‌شود آن چیزی است که گذشته و علیت فاعلی، یعنی نظم مادی، برای چنین راه یابی کافی نیست. آن نوع از راه یابی حکایت می‌کند از رابطه مرموزی میان شئ و آینده‌اش و از علیت غائیه یعنی از یک نوع علاقه و توجه به غایت و هدف.

حرکات و اعمال یک دستگاه تا آنجا که مربوط به سازمان مادی شئ است قابل پیش بینی است، یعنی نفس سازمان مادی و تشکیلات داخلی شئ کافی است که با احاطه به آنها بتوان کارهای آن را پیش بینی کرد، زیرا می‌توان رابطه تألیفی و ترکیبی مجموعه موادی که در یک دستگاه کار گذاشته شده است و عملها و عکس العمل‌های قهری را به دست آورد، و تا وقتی که حرکات و اعمال یک شئ در حدود عملها و عکس‌العمل‌های طبیعی اجزاء شئ است و قابل پیش بینی است، راه یابی شئ نتیجه قطعی نظم سازمان اوست و دلیل جداگانه‌ای به شمار نمی‌رود.

اما اگر رسید به مرحله‌ای که آن شئ کار خاصی نباید انجام دهد، بر سر دو راهی است، در عین حال آن شئ یکی از آن راهها که او را به هدف می‌رساند «انتخاب» می‌کند، اینجاست که پای هدایت نوع دوم به میان می‌آید. پس موجبات و مرجّحات راه یابی نوع اول در گذشته و علیت فاعلی شئ نهاده شده است، و موجبات و مرجّحات راه یابی نوع دوم در علیت غائی و آینده آن شئ نهاده شده است. در نوع اول، شئ، وجوب و ضرورت خود را از فاعل کسب می‌کند و در نوع دوم از غایت، هر چند به اعتباری از نظر دقیق فلسفی میان فاعل و غایت انفکاکی نیست.

اکنون ببینیم از چه راه و به چه دلیلی می‌توانیم ثابت کنیم که چنین نوع هدایتی در همه موجودات و یا برخی از آنها در کار است.

مقدمتاً مطلبی را باید از قرآن کریم استفاده کنیم.

قرآن کریم ظاهراً اول کتابی است که میان نظم داخلی اشیاء و هدایت و راه یابی آنها تفکیک کرده و آنها را به صورت دو دلیل ذکر کرده است، یعنی تلویحا ثابت کرده است که راه یابی موجودات تنها معلول نظم و ساختمان مادی و داخلی آنها نیست.

در سوره طه آیه ۵۰ از زبان موسی نقل می‌کند:

قال ربّنا الّذي اعطي كلّ شيء خلقه ثمّ هدي.

پروردگار ما آن است که در پیکر هر موجودی آنچه را که شایسته است نهاده و سپس او را در راهی که باید برود هدایت کرده است.

در سوره اعلی آیه ۲ و ۳ می‌فرماید:

الّذي خلق فسوّي و الّذي قدّر فهدي.

آنکه آفرید و سامان داد و آنکه اندازه گیری نمود و سپس هدایت و راهنمایی کرد.

راجع به هدایت جمادات می‌فرماید:

و اوحي فی كلّ سماء امرها (حم سجده/ ۱۲).

و درباره نباتات می‌فرماید:

و النّجم و الشّجر يسجدان (الرحمن/ ۶).

و درباره حیوانات می‌فرماید:

و اوحي ربّك الی النّحل (نحل/ ۶۸).

درباره انسان می‌فرماید:

فالهمها فجورها و تقويها (شمس/ ۸).

و هم می‌فرماید:

و اوحينا اليهم فعل الخيرات (انبياء/ ۷۳).

و درباره خصوص پیامبران می‌فرماید:

و ما كان لبشر ان يكلّمه اللّه إلّا وحيا او من وراء حجاب (شوري/ ۵۱).

بالاخص درباره خاتم پیامبران می‌فرماید:

فاوحي الی عبده ما اوحي (نجم/ ۱۰).

اکنون ببینیم به چه دلیل و از چه راهی می‌توانیم چنین هدایتی را در موجودات اثبات کنیم؟

راه اثبات آن، «ابداع و ابتکار» است. هر جا که نوعی ابتکار دیده می‌شود دلیل بر وجود هدایت نوع دوم است. لازمه جبری ساختمان منظم مادی اشیاء، «کار منظم پیش بینی شده» است ولی ابداع و ابتکار نمی‌تواند محصول سازمان مادی و حرکات پیش بینی شده باشد. ابداع و ابتکار نشانه وابستگی به آینده و عدم وابستگی کامل به گذشته است.

یک ماشین حساب ممکن است آنچنان منظم ساخته شود که عملیات جمع و تفریق و ضرب و تقسیم را دقیقا انجام دهد، یعنی نظم ساختمانی ماشین می‌تواند چنین خاصیتی را به وجود آورد، اما هرگز یک ماشین حساب قادر به ابداع و ابتکار یک قاعده ریاضی نیست. همچنین یک ماشین ترجمه می‌تواند دقیقا سخنان یا نوشته یک نفر را ترجمه کند ولی هرگز نظم دقیق آن ماشین قادر به تصحیح اشتباه گوینده نخواهد بود.

اثبات و نفی چنین هدایتی در جمادات اندکی دشوار است؛ اما در نباتات و حیوانات و انسان، یعنی آنجا که پای حیات به معنی مصطلح در میان است، دشوار نیست. وارد بحث جمادات نمی‌شویم، همین قدر می‌گوییم که عمومی‌ترین نیروی حاکم بر اجسام و اجرام جهان نیروی جاذبه است، ولی نیروی جاذبه چیست؟ آیا نیروی جاذبه خاصیت ذاتی جرم است نظیر بعد داشتن و سایر خواص ضروری هندسی که غیر قابل انفکاک از اجرام و اجسام است، یا اینکه نیرویی است که به موجودات داده شده و احیاناً ممکن است اجرام از این نظر بمیرند یعنی در حالتی فرو روند که این خاصیت تنظیم کننده حرکات آنها از میان برود؟ این مطلبی است که نفیاً و اثباتاً نمی‌توان به آن پاسخ داد ولی خود نیوتن (Newton) که مکتشف این قانون است می‌گوید: من همین قدر می‌دانم که رابطه‌ای میان اجرام هست که همدیگر را به نسبت خاص [جرم] و فاصله به سوی یکدیگر می‌کشند، عجالتا نام آن را «نیروی جاذبه» می‌گذارم اما حقیقتش چیست، نمی‌دانم.

اما در مورد جانداران: در کار سلولهای حیاتی چند نوع کار ابتکاری دیده می‌شود که ساختمان ماشینی آنها برای توجیه آن نوع کارها کافی نیست؛ یا باید معتقد شویم آن سلولها دارای آن قدر عقل و علم و شعور و ادراک‌اند که خود انسان به هیچ وجه به پایه آنها نرسیده و نخواهد رسید، یعنی باید معتقد شویم آنها فکر می‌کنند و می‌فهمند و متأثر می‌شوند فقط جثّه‌شان کوچک است، و یا باید معتقد شویم که یک نیروی مرموز مستقیماً آنها را در کارشان به شکل دیگری غیر از طریق عقل و ادراک رهبری کرده است. در اینکه یک سلول نباتی یا حیوانی مانند انسان دستگاه عقل و اندیشه و تعلیم و تعلم ندارد و از نظامی نظیر نظام انسانی پیروی نمی‌کند تردیدی نیست. پس باقی می‌ماند دو راه: یکی اینکه ساختمان ماشینی اشیاء برای هدایت آنها کافی باشد، دیگر اینکه نیروی مرموز هدایت، آنها را رهبری کند.

کارهای خارق العاده‌ای که «ابداع و ابتکار» شمرده می‌شود و ساختمان ماشینی سلولها کافی برای توجیه آنها نیست چند نوع است:

۱. قدرت انطباق با محیط و تغییر دادن طبیعت خود.

۲. تقسیم کار و انتخاب وظیفه.

۳. ابتکار تجدید ساختمان عضو از میان رفته و یا ایجاد عضو جدید مورد نیاز.

۴. اکتشاف نیازمندیهای خود بدون وساطت تعلیم و تعلم.

راجع به قدرت عظیم انطباق سلولها با محیط که حتی قادر به عوض کردن طبیعت خود می‌باشند، و همچنین تقسیم کار و انتخاب وظیفه میان سلولها با اینکه همه از یک اصل و ریشه سرچشمه می‌گیرند قبلًا به طور مختصر بحث شد، اکنون در قسمت سوم و چهارم بحث می‌کنیم.

نیروی حیات، هزاران نقش زیبا و بدیع بر صفحه روزگار به صورت گلها و درختها و پرندگان و چهار پایان و غیره به وجود آورده است. ساختمان سلول اوّلی و عوامل خارجی محیط کافی نیست که اینهمه نقش و نگار و زیبایی در جهان خلق و ابداع نماید. در کتاب راز آفرینش انسان صفحه ۵۹ و ۶۰ می‌نویسد:

«ماده جز بر طبق قوانین و نظامات خود عملی انجام نمی‌دهد. ذرات و اتمها تابع قوانین مربوط به قوه جاذبه زمین، فعل و انفعالات شیمیایی و تأثیر الکتریسیته هستند. ماده از خود قوه ابتکار ندارد و فقط حیات است که هر لحظه نقشهای تازه و موجودات بدیع به عرصه ظهور می‌آورد. بدون حیات، عرصه پهناور زمین عبارت از

بیابانی قفر و لم یزرع و دریایی مرده و بی‌فایده می‌شد.»

بعلاوه در هر جانداری قدرت تجدید ساختمان پیکر در حدودی وجود دارد. این قدرت در جانداران متفاوت است. در کتاب راز آفرینش انسان صفحه ۱۰۶ می‌نویسد:

«بسیاری از حیوانات مثل خرچنگ‌اند که هر وقت پنجه یا عضوی از آنها بریده شود سلولهای مربوطه فورا فقدان آن عضو را خبر می‌دهند و در صدد جبران آن بر می‌آیند. ضمنا به مجرد اینکه عمل تجدید عضو مفقود خاتمه یافت سلولهای مولّد از کار می‌افتند و مثل آن است که خود به خود می‌فهمند که چه وقت موقع خاتمه کار آنها رسیده است؛ اگر یکی از حیوانات اسفنجی را که در آب شیرین زیست می‌کند از میان دو نیم کنید هر نیمه آن به تنهایی خود را تکمیل می‌کند و به صورت فرد کامل در می‌آید. سر یک کرم قرمز خاکی را ببرید سر دیگری را برای خود درست می‌کند. ما وسائلی در دست داریم که سلولها را برای معالجه بدن به کار بیندازیم اما آیا هرگز این آرزو تحقق خواهد یافت که جراحان، سلولها را وا دارند دستی تازه یا گوشت و استخوان و ناخن و سلسله اعصابی جدید در بدن به وجود آورند؟»

اما قسمت چهارم:

در اینجا لازم است به اصطلاح الهامات فطری حیوانات را مطرح کنیم. جانوران معمولًا یک سلسله کارها را انجام می‌دهند که به هیچ وجه با آنها سابقه نداشته و آنها را نیاموخته‌اند. با توجه به اینکه امور آموزشی، چه در انسان و چه در حیوان، به وراثت منتقل نمی‌شود اهمیت مطلب بیشتر روشن می‌شود. یکی از آنها غریزه لانه و آشیانه است. راز آفرینش انسان صفحه ۱۰۵ می‌نویسد:

«اگر جوجه پرنده‌ای را از آشیانه خارج کنید و در محیطی دیگر آن را بپرورانید همینکه به مرحله رشد و تکامل رسید خود شروع به ساختن لانه به سبک و طریقه پدرانش خواهد کرد.»

درباره حشره‌ای به نام «آموفیل» می‌نویسد که آن حیوان، کرمی را شکار می‌کند و به نقطه‌ای از پشت او نیش می‌زند، نه آن اندازه که کرم بمیرد و گوشتش فاسد گردد، بلکه آن اندازه که بی‌حس شود و تکان نخورد، سپس در نقطه مناسبی از بدن این کرم تخم گذاری می‌کند، خودش قبل از اینکه بچه‌ها به دنیا بیایند می‌میرد، بچه‌ها از

گوشت تر و تازه کرم تغذیه می‌کنند تا بزرگ می‌شوند. عجب این است که فرزندان با آنکه مادر را هرگز ندیده و عمل خارق العاده او را مشاهده نکرده‌اند، پس از آنکه به حد رشد رسیدند، در موقع تخم گذاری عمل مادر را با کمال دقت و بدون اشتباه تکرار می‌کنند، و چون هرگز نسل پیشین و نسل بعدی این حشره یکدیگر را درک نمی‌کنند احتمال یاد دادن به هیچ وجه نمی‌رود.

راز آفرینش انسان صفحه ۸۱ درباره مار ماهی می‌نویسد:

«این حیوانات همینکه به مرحله رشد رسیدند، در هر رودخانه و برکه در هر گوشه عالم باشند به طرف نقطه‌ای در جنوب جزایر برمودا حرکت می‌کنند و در آنجا در اعماق ژرف اقیانوس تخم می‌گذارند و در همان جا می‌میرند. آن عده از مار ماهیها که از اروپا می‌آیند هزاران میل مسافت را در دریا می‌پیمایند تا به این نقطه می‌رسند. بچه‌های مار ماهی که هنگام تولد از هیچ کجای عالم خبری ندارند و فقط خود را در صحرایی بی‌پایان از آب دیده‌اند شروع می‌کنند به مراجعت به موطن اصلی خویش، و پس از عبور از دریاهای بی‌پایان و غلبه بر طوفانها و امواج و جزر و مدها، دوباره به همان رودخانه یا برکه‌ای که والدین آنها از آنجا آمده‌اند بر می‌گردند به طوری که همه انهار و دریاچه‌های جهان همیشه پر از مار ماهی است. این مار ماهیهای جوان پس از آنکه با زحمات و مشقات فراوان خود را به موطن اصلی رساندند در آنجا نشو و نما می‌کنند و چون به سن رشد رسیدند بر طبق همان قوانین مرموز و لا ینحل به نزدیکی جزایر برمودا بر می‌گردند و این دور و تسلسل را از سر می‌گیرند. این حس جهت یابی و بازگشت به موطن اصلی از کجا سرچشمه گرفته است؟ هرگز تا کنون هیچ مار ماهی از سواحل امریکا در آبهای اروپا دیده نشده و هیچ مار ماهی اروپایی هم در سواحل امریکا شکار نشده است. برای اینکه مار ماهی اروپایی وقت کافی برای رسیدن به جزایر برمودا و پیمودن عرصه دریاها را داشته باشد دوره رشد آن را به یک سال و گاهی هم بیشتر بالا برده است.»

درباره زنبور عسل، مورچه، موریانه کتابها نوشته شده و باید مطالعه شود تا عجایب و شگفتیها در مورد هدایت و راه یابی عجیب این حشرات روشن شود. ما برای پرهیز از اطاله بیشتر از ذکر نمونه‌هایی از زندگی این جانداران خود داری می‌کنیم.

حدوث و پیدایش عالم

راه سوم از طرق مطالعه در خلقت و آفرینش موجودات، راه حدوث موجودات این جهان است. این بحث نیز دامنه درازی دارد و چون بعداً در متن مقاله در این باره بحث خواهد شد فعلًا از بحث و توضیح درباره آن خود داری می‌کنیم.

راه عقل یا راه استدلال و فلسفه

این راه هر چند دشوارترین راههاست اما از یک نظر کامل‌ترین آنهاست. هر یک از راههای سه گانه (قلبی، علمی، عقلی) از یک نظر رجحان دارد. راه دل و فطرت از نظر شخصی کامل‌ترین راههاست؛ یعنی برای هر فرد، بهتر و لذت بخش‌تر و مؤثرتر این است که از راه دل به خداوند راه بیابد. همچنانکه قبلًا اشاره شد آن نقطه اصلی که راه اهل عرفان را از راه فلاسفه جدا می‌کند همین نقطه است. عرفا معتقدند که دل و احساسات فطری قلب را باید تقویت کرد و پرورش داد و موانع آن را از میان برد تا معرفت شهودی حاصل شود. اما فلاسفه و متکلمین می‌خواهند از طریق عقل و استدلال به خدا راه یابند. بدیهی است که این دو راه مانعةالجمع نیستند. بعضی از اکابر، هم سلوک عقلی کرده‌اند و هم سلوک قلبی. به عقیده صدر المتألهین لزوما باید سلوک عقلی و سلوک قلبی با یکدیگر توأم گردند.

به هر حال از جنبه فردی و شخصی قطعا راه اهل دل کامل‌تر است ولی شخصی است، یعنی نمی‌توان آن را به صورت یک علم قابل تعلیم و تعلم برای عموم در آورد. هر کس از آن راه می‌رود خود با خبر می‌شود اما نمی‌تواند دیگران را آن طور که خود خبر دار شده با خبر کند بر خلاف علم و فلسفه که از طریق تعلیم و تعلم، تمام دریافتهای افراد به یکدیگر منتقل می‌گردد.

راه مطالعه حسی و علمی خلقت از نظر سادگی و روشنی و عمومی [بودن] بهترین راههاست. استفاده از این راه نه نیازمند است به قلبی صاف و احساساتی عالی، و نه به عقلی مجرد و استدلالی و پخته و آشنا به اصول برهانی. اما این راه فقط ما را به منزل اول می‌رساند و بس؛ یعنی همین قدر به ما می‌فهماند که طبیعت، مسخّر

نیرویی ماوراء طبیعی است، و البته برای شناخت خدا این اندازه کافی نیست.

توضیح اینکه: مطالعه در آثار خلقت حداکثر این است که ما را معتقد می‌کند به وجود قوه شاعر و علیم و حکیم و مدبّری که طبیعت را می‌گرداند و اداره می‌کند، اما آیا آن قوه خداست یعنی واجب الوجود است و خود مولود و مصنوع صانع دیگری نیست؟ علوم حسی و تجربه‌های طبیعی بشر از نفی و اثبات این مطلب عاجز است. وقتی که این احتمال آمد ناچار باید اثبات کنیم فرضا قوه مدبر عالم، خود مصنوع صانعی باشد در نهایت امر باید منتهی گردد به صانعی که قائم بالذات و غیر مصنوع است، و این خود استدلال فلسفی است و بر عهده فلسفه است که آن را اثبات نماید یا نفی کند. مطالعه طبیعت قادر به جوابگویی به این پرسش نیست.

بعلاوه آنچه از نظر معارف الهی ضرورت دارد تنها این نیست که جهان تحت اداره واجب الوجود مدبّر حکیم است؛ باید یگانگی او را و اینکه بیش از یکی نیست نیز ثابت گردد.

علاوه بر یگانگی، خیر محض بودن، وجود صرف و کمال مطلق بودن (و له المثل الاعلی)[1] ، به همه چیز بلا استثناء عالم بودن، و بر همه چیز بلا استثناء قادر بودن، صفات عین ذات بودن، و صدها مطلب دیگر که علم الهی را تشکیل می‌دهد و بشر از دانستن آنها بی‌نیاز نیست از راه علوم حسی و مطالعه در مخلوقات میسر نیست. اگر اینها همه را- از وجوب وجود گرفته تا یگانگی، علم، قدرت کامله، حکمت بالغه، فیض قدیم- از محیط بحث و فکر خود خارج کنیم خدا را به صورت یک فرضیه مجهول که هزارها مشکلات لا ینحل و غیر قابل جواب در خود آن فرضیه هست در آورده‌ایم.

خدا شناسی و مسائل مربوط به آن تنها از طریق عقل و فلسفه است که به صورت یک علم مثبت نظیر روان شناسی و گیاه شناسی و غیره در می‌آید. چقدر اشتباه است که می‌گویند راه مطالعه در خلقت، ما را از پیمودن راههای دشوار و پر پیچ و خم فلسفی بی‌نیاز می‌کند! و برای اینکه سخن خود را معقول جلوه دهند می‌گویند قرآن کریم هم فقط از راه تشویق به مطالعه مخلوقات مردم را به خدا شناسی دعوت کرده است. غافل از اینکه قرآن کریم مطالعه در آثار خلقت را به عنوان یکی از راهها معرفی کرده است و آن را برای عامّه مردم بهترین وسیله برای اینکه بفهمند و بدانند قوه

---

۱. روم/ ۲۷.

شاعر و مدبّری بر عالم حکومت می‌کند دانسته است. از نظر عامّه مردم، به واسطه قصور فهم، تشکیک در اینکه خود آن قوه مدبر چه حالتی دارد؟ آیا خود مصنوع است یا نیست؟ اگر نیست او چه نوع موجودی است که با همه موجودات دیگر چنین تفاوتی پیدا کرده است؟ مطرح نیست. ولی اینکه فهم عامّه مردم به مسأله‌ای نرسد دلیل نیست که چنین مسأله‌ای وجود ندارد. هنگامی که این مسأله مطرح شود جز فلسفه جوابگوی آن نخواهد بود.

بعلاوه در گذشته دیدیم که دلالت دو دلیل نظم و هدایت هر چند قطع و جزم ایجاد می‌کند اما منطقا احتمال تصادف و اتفاق را نمی‌تواند نفی کند و لو آنکه احتمال آن به صورت یک واحد از عددی باشد که در وهم ما هرگز نگنجد.

از نظر فلاسفه برای برهان، مقدماتی لازم است که ضروری و دائم و کلی باشد. براهین فلسفی و ریاضی مبنی بر مقدماتی است که به حساب ریاضی احتمالات نیز هیچ گونه واحدی در جهت خلاف نمی‌توان یافت.

نکته قابل توجه این است که قرآن کریم آثار و مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند و توجهی که از این راه پیدا می‌شود «تذکر» و یاد آوری می‌نامد. قرآن کریم می‌خواهد مطالعه در مخلوقات را وسیله‌ای برای تنبه و بیداری فطرت قرار دهد؛ یعنی قرآن مطالعه در مخلوقات را تأییدی برای راه فطرت و دل قرار داده است. هدف از سوق دادن به مطالعه در مخلوقات تنبّه و تذکّر است نه استدلال و استنتاج.

پس مسأله مهم این است که آیا واقعاً علم و فنی مجهز به همه شرایطی که در یک علم و فن لازم است وجود دارد که پاسخگوی مسائل مورد نیاز بشر در مورد خدا و ماوراء طبیعت باشد یا نه؟

بگذریم از راه عرفان و سلوک که آنچنان با عمل و ساختن و تکمیل نفس بستگی دارد که باید گفت عمل است نه علم، بعلاوه چنانکه گفته شد با طریق عادی قابل تعلیم و تعلم نیست و به اصطلاح چشیدنی است نه شنیدنی؛ آری بگذریم از این راه، مطالعه خلقت یعنی راه علوم حسی و تجربی چنانکه گفته شد به هیچ وجه قادر نیست جوابگوی مسائل مورد نیاز بشر در الهیات باشد، زیرا این راه همین قدر اثبات می‌کند که جهان با نیروی مدبّر قادر مرید اداره می‌شود اما خود آن قوه چه وضعی دارد؟ و آیا واجب الوجود و قائم بالذات است یا او نیز به نوبه خود مخلوق یک نیروی دیگری است؟ آن نیروی دیگر چطور؟ آیا در نهایت امر به نیروی قائم بالذات منتهی می‌شود

یا نه؟ آیا آن نیرو واحد است یا متعدد؟ بسیط است یا مرکّب؟ از کجا آمده است؟ ازلی و ابدی است؟ به همه چیز بلا استثناء علیم و قدیر است یا برای علم و قدرت او حدی هست؟ به مخلوقات خود نزدیک است یا از آنها دور است؟ مخلوقات در برابر او مختارند یا مجبور؟ صفاتش مغایر با ذات است یا عین ذات؟ ازلا و ابدا در کار خلقت است یا خلقتش محدود است به زمان محدود؟ مستقیماً در کارها دخالت می‌کند یا به وسائل و اسباب؟ پس آیا در اداره جهان اعوان و انصار دارد؟! اینها و یک عده مسائل دیگر است که خواه ناخواه برای بشر مطرح است و تا اینها راه حل صحیح نداشته باشد مسأله خدا و ماوراء الطبیعهٔ مجهولی بیش نخواهد بود.

از طرف دیگر می‌بینیم قرآن در این گونه مسائل سکوت نکرده است، این مسائل و یک سلسله مسائل دیگر را طرح می‌کند، چرا؟ آیا جز برای درک و فهم و حل است؟ قرآن درباره خدا و ماوراء الطبیعه چنین مسائلی طرح می‌کند:

لیس کمثله شيء (شوري/ ۱۱).

و للّه المثل الاعلي (نحل/ ۶۰).

و للّه الاسماء الحسنی (اعراف/ ۱۸۰).

الملك القدّوس السّلام المؤمن المهیمن العزیز الجبّار المتکبّر (حشر/ ۲۳).

اینما تولّوا فثمّ وجه اللّه (بقره/ ۱۱۵).

الواحد القهّار (رعد/ ۱۶).

الحيّ القیّوم (بقره/ ۲۵۵).

اللّه احد (توحید/ ۱).

اللّه الصّمد (توحید/ ۲).

لم یلد و لم یولد (توحید/ ۳).

و لم یکن له کفوا احد (توحید/ ۴).

هو الاوّل و الاخر (حدید/ ۳).

و الظّاهر و الباطن (حدید/ ۳).

و هو بکلّ شيء علیم (حدید/ ۳).

و اللّه علي کلّ شيء قدیر (بقره/ ۲۸۴).

ما اصاب من مصيبة فى الارض و لا فى انفسكم الّا فى كتاب من قبل ان نبرأها (حديد/ ۲۲).

و ان من شيء الّا عندنا خزائنه و ما ننزّله الّا بقدر معلوم (حجر/ ۲۱).

يمحو اللّه ما يشاء و يثبت و عنده امّ الكتاب (رعد/ ۳۹).

و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها الّا هو ... و لا رطب و لا يابس الّا فى كتاب مبين (انعام/ ۵۹).

فالمقسّمات امرا (ذاريات/ ۴).

فالمدبّرات امرا (نازعات/ ۵).

قل نزّله روح القدس (نحل/ ۱۰۲).

قل الرّوح من امر ربّي (اسراء/ ۸۵).

نزل به الرّوح الامين علي قلبك (شعراء/ ۱۹۳ و ۱۹۴).

هو اللّه فى السّموات و فى الارض (انعام/ ۳).

و لم يكن له شريك فى الملك (اسراء/ ۱۱۱).

و لم يكن له ولىّ من الذّلّ (اسراء/ ۱۱۱).

و آیاتی دیگر از این قبیل. اینها مطالب و مسائلی است که از راه مطالعه در مخلوقات و آثار قابل درک نیست؛ یا باید اینها را به صورت مجهولات لا ینحل بپذیریم و فرض کنیم قرآن هم که اینها را ذکر کرده هدفی نداشته و فقط خواسته یک سلسله مطالب قلمبه و نفهمیدنی برای گیج کردن بشر بگوید و مردم هم موظف‌اند کورکورانه تعبدا و تقلیدا بپذیرند آنچنانکه مسیحیان تثلیث را پذیرفته‌اند، و یا باید بپذیریم که علم و فنی هست که کارش رسیدگی و درک و حل این مسائل است.

قرآن به طور قطع اینها را به عنوان یک سلسله درسها القاء کرده است و هدف قرآن پی بردن به عمق این درسهاست، لهذا از یک طرف این گونه مطالب را ذکر کرده و از طرف دیگر امر به تدبر در آیات قرآنی فرموده است:

افلا يتدبّرون القران ام علي قلوب اقفالها (محمد/ ۲۴).

كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدّبّروا اياته و ليتذكّر اولوا الالباب (ص/ ۲۹).

برای بعضی از مسائل در خود قرآن رسما دست به استدلال تعقلی محض زده شده است از قبیل:

لو کان فیهما الهة الّا اللّه لفسدتا (انبیاء/ ۲۲).

کلمات ائمه دین و پیشوایان اسلام پر است از این نوع استدلالها. در جهان اسلام و مخصوصاً در شیعه یک الهیات بسیار غنی و پر مغز به وجود آمد. علت اصلی آن، درسهایی است که قرآن القا کرد و امر به تدبر در آنها نمود. این درسها به وسیله ائمه اطهار مخصوصاً شخص امیر المؤمنین علی علیه السلام در خطابه‌ها، مجالس درس، دعاها، احتجاجها توضیح داده شده است و اکنون گنجینه‌ای بی‌نظیر و بسیار گرانبها در اختیار ماست هر چند خودمان قدر آنها را نمی‌دانیم.

براهین فلسفی در شکلهای مختلف

از نظر فلسفه اول باید اثبات «واجب الوجود» بشود سپس وحدت و بساطت و علم و قدرت و سایر صفاتش اثبات گردد. ما فعلًا در مقام اشاره به براهین اثبات ذات واجب هستیم، مسأله صفات در ضمن خود مقاله خواهد آمد.

فلاسفه براهین زیادی برای اثبات واجب اقامه کرده‌اند. بعضی از آن براهین بر بطلان دور و تسلسل مبتنی است و بعضی مبتنی نیست. اگر بخواهیم براهین فلاسفه را در این موضوع تقسیم بندی کنیم، از نظر کلی دارای سه شکل و سه فرم می‌باشند که ما آنها را با نامهای «ارسطی»، «سینوی» و «صدرایی» مشخص می‌کنیم.

برهان ارسطی یا ارسطویی همان برهان معروف «محرک اول» است. ارسطو در این برهان از وجهه یک عالم طبیعی بحث کرده است نه از وجهه یک فیلسوف الهی. برهان محرک اول بر پنج اصل مبتنی است:

الف. حرکت نیازمند به محرک است.

ب. محرک و حرکت زمانا توأم‌اند، یعنی انفکاک زمانی آنها محال است.

ج. هر محرک یا متحرک است یا ثابت.

د. هر موجود جسمانی متغیر و متحرک است.

هـ . تسلسل امور مترتبه غیر متناهیه محال است.

نتیجه:

سلسله حرکات منتهی می‌شود به محرکی که متحرک نیست.

البته مقصود این نیست که حرکات در زمان گذشته منتهی می‌شوند به محرکی که متحرک نیست، بلکه مقصود این است: هر حرکتی در زمان حرکت خود محرکی همراه دارد که آن محرک یا ثابت است یعنی ماوراء الطبیعی است و یا متغیر است یعنی طبیعی است ولی در نهایت امر توأم است به محرکی ماوراء الطبیعی در زمان حرکت.

در برخی مقدمات این برهان خدشه‌هایی ممکن است تصور شود، خصوصاً با توجه به نظریه فیزیک جدید درباره قانون جبر در حرکت. ما در جلد سوم اصول فلسفه اندکی در این باره بحث کرده‌ایم. نظر به اینکه این برهان به فرض تمامیت، «واجب الوجود» را اثبات نمی‌کند بلکه تنها ماوراء طبیعت را اثبات می‌کند، از توضیح بیشتر درباره آن خود داری می‌کنیم. این برهان از براهینی است که بر امتناع تسلسل علل مبتنی است.

برهان سینوی برهان معروف ابن سیناست که خود ابن سینا آن را عالی‌ترین برهان می‌خواند و ما بعداً آن را توضیح خواهیم داد.

برهان صدرایی برهان معروف صدّیقین است که مبتنی بر اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود است. آن برهان در متن خواهد آمد و ما نیز توضیح خواهیم داد. این برهان بر امتناع تسلسل علل مبتنی نمی‌باشد.

در مباحث علت و معلول براهین زیادی بر امتناع دور و تسلسل علل اقامه کرده‌اند و مخصوصاً در دوره اسلامی از راههای مختلف براهینی بر این مطلب اقامه شده است. براهین امتناع تسلسل علل قهراً در براهین اثبات واجب به عنوان «دلیل دلیل» به کار برده می‌شود یعنی دلیلی که یکی از مقدمات دلیل دیگر را اثبات می‌نماید.

یکی از براهینی که هم می‌تواند برهان بر امتناع تسلسل باشد، هم می‌تواند مستقیماً بدون آنکه قبلًا امتناع تسلسل ثابت شده باشد وجود واجب را اثبات کند برهانی است که از طریق «وجوب» یعنی از طریق قاعده «الشئ مالم یجب لم یوجد» اقامه شده است. خواجه نصیر الدین طوسی در تجرید این راه را برای امتناع تسلسل علل طی کرده است و ما در جلد دوم اصول فلسفه آن را با بیان خاصی تشریح [کرده] و توضیح داده‌ایم ولی صدر المتألّهین در جلد سوم اسفار این راه را مستقیماً برای اثبات واجب طی کرده است بدون اینکه نیازی باشد که قبلًا امتناع تسلسل علل اثبات شده

باشد؛ جمله‌ای از فارابی نقل می‌کند و مدعی می‌شود فارابی نیز در آن جمله کوتاه خواسته است همین راه را به همین شکل طی کند.

خلاصه بیان این است: اگر فرض کنیم سلسله‌ای از علل و معلولات را- خواه متناهی و خواه غیر متناهی- که در میان آنها واجب الوجود بالذات نباشد، آن سلسله به طور مجموع و هیچیک از آحاد آن جدا جدا «وجوب» پیدا نخواهد کرد، و چون وجوب و ضرورت پیدا نمی‌کند وجود پیدا نخواهد کرد زیرا هر معلولی آنگاه وجوب و سپس (به حسب مرتبه نه زمان) وجود پیدا می‌کند که امکان عدم به هیچ وجه در وی نباشد و به اصطلاح سدّ باب جمیع اعدام از وی شده باشد. اگر فرض کنیم وجود آن شئ هزار و یک شرط دارد و با نبودن هر یک از آن شروط آن شئ موجود نمی‌شود، لازم است تمام آن شرایط بلا استثناء موجود باشد. اکنون هر یک از آحاد سلسله و یا مجموع سلسله را اگر در نظر بگیریم می‌بینیم وجوب وجود ندارد زیرا بدیهی است که خود آن واحد به دلیل آنکه ممکن بالذات است نمی‌تواند ایجاب کننده خود و سد کننده ابواب عدم بر خود باشد. علتش نیز چنین است زیرا درست است که اگر فرض کنیم علت آن واحد یا علت مجموع (که جمیع آحاد است) موجود باشد معلول وجوب و وجود پیدا می‌کند، ولی فرض این است که خود آن علت نیز امکان عدم دارد و راه عدم بر معلول از طریق عدم آن علت باز است همچنانکه راه عدم آن علت از طریق عدم علتش نیز باز است، و همچنین الی غیرالنهایه؛ یعنی هر یک از معالیل را که در نظر بگیریم راه عدم بر او از طریق عدم جمیع علل قبلی باز است؛ یعنی برای این معلول امکان عدم از راه امکان عدم بر جمیع آحاد مقدّم بر وی باز است. پس تمام سلسله در مرحله امکان است نه در مرحله وجوب و حال آنکه تا به مرحله وجوب نرسد وجود پیدا نمی‌کند. تنها با وجود واجب الوجود در سلسله است که تمام امکانات عدم سد می‌شود. اما چون نظام هستی موجود است پس واجب است و چون واجب است پس واجب الوجود در رأس این نظام قرار گرفته و از ذات اوست که وجوب و وجود بر همه ممکنات فائض شده است.

همان طور که در جلد دوم اصول فلسفه گفتیم، اگر در سلسله‌ای از علل که فقط از ممکنات تشکیل شده است یکی از معلولات را (مثلًا الف) در نظر بگیریم و بپرسیم چرا وجود پیدا کرده و معدوم نیست؟ جواب خواهیم شنید چون علتش (مثلًا ب) موجود بوده است. بدیهی است که با فرض وجود «ب» وجود «الف» ضروری و حتمی

است. و اگر بپرسیم چرا «الف» معدوم نیست به اینکه «ب» نیز معدوم باشد؟ جواب خواهیم شنید زیرا «ج» که علت «ب» است موجود بوده است. و اگر درباره «ج» پرسش خود را تکرار کنیم جوابی مشابه خواهیم شنید.

ولی اگر سودا را یکجا انجام دهیم و بگوییم چرا «الف» معدوم نیست به اینکه «ب» و «ج» و همه علل قبلی الی غیرالنهایهٔ معدوم نیست؟ یعنی چرا جهان هیچ در هیچ نیست؟ چه ضرورتی در مقابل عدم مطلق جهان وجود دارد اینجاست که اگر سلسله را منحصرا از ممکنات بدانیم جوابی نخواهیم شنید یعنی چیزی در کار نیست که به موجب آن، راه عدم بر جمیع سلسله بسته شده باشد و امکان هیچ در هیچ بودن جهان وجود نداشته باشد.

به عبارت دیگر آنگاه که اول فرض می‌کنیم که فلان علت موجود است و به موجب وجود آن علت وجود معلولش را ضروری می‌بینیم، از این جهت است که چشم بسته و غلط برای آن علت، وجوب و وجود قائل شده‌ایم، اما وقتی که چشم خود را باز می‌کنیم و می‌خواهیم ببینیم خود آن علت و علت آن علت تا هر جا که بالا برود، وجوب خود را از کجا و به چه وسیله کسب کرده است، می‌بینیم به جایی نمی‌رسیم، یعنی اساساً چنین وجوبی هرگز پیدا نخواهد شد و امکان عدم بر همه آنها همیشه هست؛ پس می‌بینیم هر یک از واحدهای «الف» و «ب» و «ج» و غیرها امکان عدم از راه عدم جمیع علل خود دارند و هیچیک از آنها با فرض خلوّ سلسله از واجب، ضرورت وجود ندارد، پس نمی‌بایست موجود باشند و چون موجود هستند پس واجب‌الوجود موجود است.

این برهان چنانکه واضح است از طریق «وجوب و ضرورت» که یکی از احکام وجود بما هو موجود و به اعتباری از احکام علیت و معلولیت است آورده شده است یعنی آنچه در ماده این برهان اخذ شده «وجوب و ضرورت» است.

برهان دیگری می‌توان اقامه کرد که در آن از یک معنی و مفهوم و حکم دیگر از احکام وجود که آن نیز مربوط به علیت است استفاده می‌شود. آن معنی و مفهوم، «تقدم» است. این برهان را فارابی برای امتناع تسلسل علل اقامه کرده است و قهراً برای اثبات واجب مفید است.

خلاصه برهان این است که علت، تقدم وجودی دارد بر معلول (نه تقدم زمانی). معلول با اینکه همزمان با علت است و از این نظر تقدم و تأخری در کار نیست در

مرحله و مرتبه بعد از علت قرار گرفته و مشروط به وجود علت است بر خلاف علت که مشروط به وجود معلول نیست؛ یعنی درباره معلول صادق است که: «تا علت وجود پیدا نکند او وجود پیدا نمی‌کند» اما درباره علت صادق نیست که: «تا معلول وجود پیدا نکند او وجود پیدا نمی‌کند». کلمه «تا» مفید همان مفهوم شرطیّت و مشروطیّت است.

مثالی ذکر می‌کنیم: فرض می‌کنیم گروهی می‌خواهند در یک امری، مثلًا حمله به دشمن، اقدام کنند اما هیچیک از آنها حاضر نیست پیشقدم شود و حتی حاضر نیست همقدم باشد. به سراغ هر کدام که می‌رویم می‌گوید «تا» فلان شخص حمله نکند من حمله نخواهم کرد. شخص دوم نیز همین را نسبت به شخص سوم می‌گوید و شخص سوم نسبت به شخص چهارم و همین طور ... یک نفر پیدا نمی‌شود که بلاشرط حمله کند. آیا ممکن است در چنین وضعی حمله صورت گیرد؟ البته نه. زیرا حمله‌ها مشروط است به حمله دیگر، حمله غیر مشروط وجود ندارد و حمله‌های مشروط که سلسله را تشکیل می‌دهند بدون شرط وجود پیدا نمی‌کنند، نتیجه این است که هیچ اقدامی صورت نمی‌گیرد.

اگر سلسله‌ای غیر متناهی از علل و معلولات فرض کنیم، چون همه ممکن الوجود می‌باشند وجود هر کدام مشروط به وجود دیگری است که آن دیگری نیز به نوبه خود مشروط به دیگری است. تمام آنها به زبان حال می‌گویند «تا» آن یکی دیگر وجود پیدا نکند ما وجود پیدا نخواهیم کرد؛ و چون این زبان حال، زبان همه است بلا استثناء، پس همه یکجا مشروطهایی هستند که شرطشان وجود ندارد، پس هیچیک وجود پیدا نخواهد کرد.

از طرف دیگر چون می‌بینیم موجوداتی در عالم هستی وجود دارد پس ناچار واجب بالذات و علت غیر معلول و شرط غیر مشروطی در نظام هستی هست که اینها وجود پیدا کرده‌اند.

برهان خاص ابن سینا و همچنین برهان صدرالمتألهین را ضمن توضیح مطالب متن در پاورقی ذکر خواهیم کرد.

البته این همان نظریه است که در فصل گذشته گفتیم که:

«بحث و کنجکاوی در اثبات و نفی وی جزء فطریات انسان بلکه هر موجود ذی شعور که به قانون علت و معلول ایمان داشته و جهان را در حال اجتماع ببیند، می‌باشد.»

و نیز گفتیم که:

«بسیاری از مادیین نتوانسته‌اند یا نخواسته‌اند معنای این نظریه را چنانکه شاید و باید بفهمند.» [1]

---

۱. بزرگان گفته‌اند: «خوب سؤال کردن نیمی از درک حقیقت است». برای درک هر حقیقتی شرط اول این است که صورت مسأله به نحو صحیحی در اندیشه جوینده حقیقت طرح شود؛ پس از آنکه به صورت صحیحی در اندیشه‌اش طرح شد امکان تحقیق و کاوش و استدلال برایش پیدا می‌شود؛ اما تا وقتی که به صورت غلطی مطرح است امکان درک و تحقیق و استدلال نیست همچنانکه برای نشانه زدن، شرط اول، نشانه گیری صحیح است؛ یک نفر تیر زن اگر به جای هدف نقطه دیگری را غیر از هدف اصلی نشانه گیری کند هرگز موفق نخواهد شد هر چند تیر زن ماهری باشد و

فاصله و شکافی که در فهم این نظریه میان مثبتین و نافین موجود است در هیچ مطلب نظری دیگر یافت نمی‌شود.

و شگفت آورتر اینکه: اختلاف نظر در تفسیر این مسأله در زمینه‌ای است که برای همیشه و پیش همه روشن است (علت پیدایش جهان هستی).

عمل خویش را صدها بار تکرار کند.

در مسأله خداشناسی از اول باید متوجه کیفیت طرح مسأله باشیم، این است که کار را آسان می‌کند. از اول باید بدانیم که بحث درباره خدا از نوع بحث درباره یک «پدیده» و یک جزء از اجزاء عالم و یا یک «عامل» از عوامل مؤثر در عالم نیست، بلکه از نوع بحث درباره کل عالم است و به همین دلیل در قلمرو فلسفه است نه در قلمرو علوم. آنگاه که درباره خدا بحث می‌کنیم در حقیقت درباره روح جهان و حقیقت جهان و ریشه و اساس و مبدأ و منشأ جهان بحث می‌کنیم؛ درباره موجودی در زمان یا مکان بحث نمی‌کنیم، درباره پدید آرنده زمان و مکان بحث می‌کنیم؛ درباره عاملی از عوامل بحث نمی‌کنیم بلکه درباره عامل عاملها و ریشه فاعلها یعنی آن چیزی که هر عاملی و هر فاعلی عامل بودن و فاعل بودن خود را از او کسب کرده است بحث می‌کنیم. ما صفحه‌ای از جهان را بالحس و العیان مشاهده می‌کنیم که صفحه‌ای ممتدّ زمان و مکان است، می‌خواهیم ببینیم آیا برای جهان صفحه دیگری غیر از صفحه زمان و مکان وجود دارد یا ندارد؟

بحث درباره خدا از این جهت نظیر بحث درباره خود «زمان» و درباره «ماده» اصلی (به اصطلاح فلاسفه هیولای اولی) است. یک وقت هست تصور ما درباره زمان نظیر تصور ما درباره یکی از «پدیده» های زمانی و یکی از عناصر یا مرکّبات جهان است و آنچنان از او جستجو می‌کنیم که از یک عنصر زمانی و مادی. بدیهی است که اگر تا ابد این گونه در جستجوی زمان باشیم هرگز آن را نخواهیم یافت، هرگز زمان را به صورت یک پدیده و به صورت یک امر مکانی و زمانی در ردیف سایر پدیده‌ها نخواهیم یافت همچنانکه اگر بخواهیم ماده اصلی جهان (هیولای اولی) را- که حسب الفرض قوّه محض است و در ذات خود هیچ صورت و فعلیتی ندارد و فعلیتش عین استعداد است- دریابیم و آن را به صورت یک عنصر مادی جستجو کنیم، هرگز او را نخواهیم یافت.

تفسیر ساده این مسأله این است که: این جهان هستی با فرض اینکه «هر جزء معلول از آن، علتی در میان اجزای دیگر دارد» آیا از حیث مجموع، حال یک معلول جزء را داشته و علت بیرون از خود می‌خواهد یا نه؟

پی بردن به راز این بحث برای کسی که در کنجکاوی در مباحث وجود (مقاله هفتم) باریک می‌شود آسان‌تر است، زیرا این متفکر کنجکاو خواهد دید که واقعیت هر یک از اجزاء جهان پای‌بند یک هستی است که از خودش نمی‌باشد، هستی و واقعیت هرگز بی‌استقلال و پا بر جایی امکان پذیر نیست، آنگاه طبعا این پرسش پیش می‌آید که:

آیا واقعیت ثابت و پا بر جایی که همه واقعیتهای گذران جهان با وی استوار و قائم باشند در میان نیست ا؟

زمان وجود دارد اما نه به صورت یک پدیده از پدیده‌های جهان، بلکه به صورت یک بعد از ابعاد موجودات مادی که در همه چیز هست و هیچ موجود مادی از او خالی نیست. ماده اولی نیز به عقیده گروهی از فلاسفه وجود دارد ولی نه به صورت یک پدیده مشخص و قابل لمس و اشاره، بلکه به صورت یک حقیقتی که چهره خود را در زیر پرده همه فعلیتها پنهان نموده است، همراه هر فعلیتی هست اما خود هیچ فعلیتی از فعلیتها نیست، فعلیتش عین فعلیت استعداد و قوّه است.

علت شک بسیاری از دانشمندان در وجود خدا این نیست که ادلّه وجود خدا آنها را قانع نکرده است، بلکه علت آن این است که تصور مسأله از اول به صورت غلطی در اذهان آنها رسم شده است. آنچه آنها آن را به نام «خدا» تصور می‌کنند نه تنها دلیلی بر وجود او نمی‌توان اقامه کرد، بلکه قطعا چنان چیزی وجود ندارد وگرنه وجود خداوند آنقدر روشن است که قابل تشکیک نمی‌باشد (**افی اللّه شكّ فاطر السّموات و الارض**»[*].

البته علت شک در خدا و گرایش به مادیگری منحصر به علت مزبور نیست، علل دیگر روانی و اجتماعی و تاریخی در گرایشهای به مادیگری در طول تاریخ دخالت داشته است که اکنون جای بحث در آنها نیست.

۱. پس وقتی که به نظام علت و معلول اعتراف داریم و هر علتی را به نوبه خود معلول علت دیگر می‌دانیم تمام هستیهایی که از این معلولها سراغ داریم هستیهایی هستند

*. ابراهیم/ ۱۰.

متکی به غیر. آنگاه این پرسش برای ذهن ما مطرح می‌شود که آیا جهان (مجموع هستیهایی که همه معلول و متکی به غیر خود می‌باشند) به یک یا چند هستی که قائم به ذات و متکی به خود و ثابت و پا بر جا باشد متکی است یا خیر؟ به عبارت دیگر این چیزها که ما حسّاً و عملًا با آنها روبرو هستیم به حکم وابستگی آنها به غیر خودشان و به حکم اینکه در معرض تغییر و تحول و حدوث و زوال می‌باشند و به حکم محدودیت وجودشان و اینکه در چهار چوب یک تعین بالخصوص قرار دارند، نشانه‌های قطعی از امکان دارند و همه ممکن الوجود می‌باشند و هستی آنها از ناحیه غیر است نه از ناحیه ذات؛ آیا این ممکنات، متکی و منتهی به موجودی که آن موجود واجب بالذات باشد می‌باشند یا خیر؟

دو نکته لازم است که در آغاز مسأله طرح و یاد آوری شود:

۱. فعلًا درباره ماهیت یا وحدت واجب بحثی نداریم، بحث ما فقط درباره این است که آیا همه امکانها از وجوب ذاتی سرچشمه می‌گیرد یا خیر؟ اما اینکه آن وجوب ذاتی مادی است یا غیر مادی؟ آیا واحد است یا کثیر؟ در مباحث بعدی و با ادلّه دیگری درباره آنها بحث خواهد شد.

۲. اینکه می‌گوییم «همه ممکنات منتهی به واجب الوجود می‌شوند» نه به این معنی است که جهان از لحاظ ابعاد مکانی متناهی است و واجب الوجود در ماورای مکان است و آخرین حد مکان، مرز وجود واجب الوجود است، و نه به این معنی که زمان متناهی است و اگر به عقب برگردیم و دفتر زمان را ورق بزنیم به اولین برگ این دفتر می‌رسیم و ما قبل اولین برگ، خداوند واجب الوجود قرار گرفته است.

اینها یک سلسله تصورات عامیانه است درباره خداوند، و همینها سبب می‌شود مسأله به صورت غلطی برای ما طرح شود و برای همیشه گمراه و در اشتباه بمانیم. متأسفانه وقتی که به فلسفه‌های اروپایی نگاه می‌کنیم غالبا (چه الهی و چه مادی) تصورشان درباره خدا از این قبیل بوده است. خدا را یا در آسمانها و بالاتر از آنها جستجو می‌کنند و یا در لحظه آغاز عالم.

خواننده محترم از هم اکنون باید بداند که خدای حقیقی، خدایی که پیامبران واقعی او را معرفی کرده‌اند، خدایی که حکمت الهی اسلامی آن را می‌شناسد نه در آسمان است و نه در زمین و نه در مافوق آسمانها و نه در ظلمات و نه در آغاز عالم، در

همه زمانها و همه مکانهاست و به همه چیز محیط است (**فاینما تولّوا فثمّ وجه اللّه** * و **هو اللّه فی السّموات و فی الارض** * و **هو معکم اینما کنتم** * و **اعلموا انّ اللّه یحول بین المرء و قلبه**)*.

بس که هست از همه سو و ز همه رو راه به تو
به تو برگردد اگر راهروی برگردد

*. آدرس آیات به ترتیب: بقره/ ۱۱۵، انعام/ ۳، حدید/ ۴، انفال/ ۲۴.

تمثیل

فرض کنید با دلی آسوده و حواسی جمع در فضایی آرام نشسته و این جهان پر جنب و جوش را در برابر خود گذاشته و به تماشای هر پستی و بلندی، دور و نزدیک، گوشه و کنار، بیرون و درون، ریز و درشت وی پرداخته چشم چرانی می‌کنید؛ فضایی است بیکران، کهکشانهای دهشت انگیز، انبوه منظومه‌ها، خورشیدهای متلألئ و درخشان، ستارگان و اقمار فروزان.

نزدیک‌تر بیاییم: زمین و افقهای نیلگون وی، جنگلهای انبوه و دریاهای خروشان، بیابانهای پهناور، جانوران زنده و سازمانهای درونی آنها، روابط زندگی و افکار و اندیشه‌های دامنه‌دار آنها، عناصر و ترکیبات، اتمهای متراکم و ملکولهای بیشمار، فعالیتهای فردی و دسته جمعی و تکاپوی حیرت انگیز تحولی و تکاملی آنها، و بالجمله این نظام بدیع را با همه بند و بارش که از مشاهده آن پای خرد در گل حیرت فرو می‌رود تماشا می‌کنید و هر چه می‌یابید به دل می‌سپارید.

در این بین یکباره به خود آمده و منتقل می‌شوید که اینهمه را که می‌بینید، دارید در آیینه می‌بینید نه به نحوی که می‌پنداشتید مستقیماً می‌بینید[1].

---

۱. هدف از این تمثیل دو مطلب است:

الف. گذشته از این که ذات حق را به صورت پدیده‌ای از پدیده‌های جهان، و یا

اکنون در اثر این پیشامد مفروض حال شما چگونه خواهد بود؟

البته همه آنها که می‌دیدید و به دل می‌سپردید عوض خواهد شد ولی نه اینکه همه معلومات و مشهودات شما و حتی یک واحد از آنها تبدیل به دروغ یا اشتباه شود یا معدوم گردد؛ نه، هرگز؛ بلکه با حفظ همه ذوات و فعالیتهای مشهود آنها انتقال دومی مفروض، تنها استقلال وجودی را از دست مشهودات نخستین شما می‌گیرد.

هر یک از مشهودات شما پیش از انتقال نامبرده استقلال وجودی داشت که در سایه وی در میدان عمل خود به فعالیت می‌پرداخت، و پس از انتقال نامبرده همه استقلالهای پراکنده در یک جا (آئینه) انباشته شده و تمرکز می‌یابد بی‌آنکه یکی از آن استقلالها گم شود یا سر سوزنی از فعالیت مشهوده‌اش کم شود.

به صورت موجودی در منتهی الیه مکان، و یا به صورت موجودی که نقشش این بوده که جهان را در لحظه‌ای آغاز کرده است نباید تصور نمود، اساساً وجود اشیاء با مقایسه به وجود خداوند وجود حقیقی نمی‌باشند بلکه از قبیل «نمود» و «ظهور» است که پیش از آنکه خود را نشان بدهد «او» را نشان می‌دهد. از نظر غیر اصیل بودن، نسبت اشیاء به ذات حق نظیر نسبت «سایه» به «جسم» است.

معمولًا در مشرب فلسفی معمولی همان طور که برای سایر اشیاء «وجود» اثبات می‌کنیم برای او نیز وجودی اثبات می‌کنیم با این تفاوت که وجود او قائم به ذات و لایتناهی و ازلی و ابدی است و وجود سایر اشیاء قائم به او و ناشی از او و محدود و حادث، اما در حقیقت وجود تفاوتی میان ذات واجب و سایر اشیاء نیست.

اما در مشرب ذوقی اهل عرفان و مشرب حکمت متعالیه صدرایی که با برهان قویم تأیید شده است، وجود اشیاء نسبت به عدم وجود است ولی نسبت به ذات باری لا وجود است، نسبت به ذات باری از قبیل سایه و صاحب سایه و یا عکس و عاکس است. مولوی مثل خوبی می‌آورد، می‌گوید:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش می‌دود بر خاک و پرّان مرغ وش
ابلهی صیّاد آن سایه شود می‌دود چندانکه بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست؟
تیر اندازد به سوی سایه او ترکشش خالی شود در جستجو

افلاطون تمثیل عالی و معروفی در مقایسه مادیات طبیعی و افراد جزئی با حقایق

کلی و مثالهای ملکوتی (مثل افلاطونی) که خود قائل است می‌آورد.

می‌گوید: فرض کنید گروهی افراد را که آنها را از اول عمر در درون غاری اسیر کرده و به زنجیر کشیده‌اند و روی آنها به طرف دیواری در درون غاری است. پشت سر آنها دیواری است و پشت دیوار آتشی روشن کرده‌اند و پرتو آن آتش به دیوار روبروی آن افراد افتاده است. آنگاه کسانی از پشت آن دیوار عبور می‌کنند در حالی که چیزهایی با خود دارند و سایه آنها در دیوار روبرو می‌افتد و آن اسیران- که از اول عمر در همین وضع بوده‌اند و تنها روبروی خود را می‌بینند و از وجود انسانهایی که در پشت سر آنها راه می‌روند و سایه ایجاد می‌کنند به کلی بی‌خبرند- آن سایه‌ها را می‌بینند، و قطعا و قهراً آن اسیران، آن سایه‌ها را حقیقت می‌پندارند، بلکه شک نمی‌کنند در حقیقت بودن آنها؛ اما اگر از همین اسیرها زنجیر برگیرند و آنها را رها کنند تا آتش و بیرون غار را ببینند و با قانون سایه و صاحب سایه آشنا شوند می‌فهمند که حقیقت چیز دیگری است، آنچه آنها می‌دیده‌اند سایه حقیقت بوده نه خود حقیقت.

اگر بخواهیم تمثیلی با ابزارهای تمدن امروز ذکر کنیم که روشن‌تر باشد باید انسانهایی را فرض کنیم که از اول عمر در محلی آنها را بزرگ کرده‌اند که در آنجا نه انسان می‌دیده‌اند نه حیوان نه کوه نه صحرا نه دریا نه خورشید و نه ستاره. همه لوازم زندگی آنها را به وسیله یک دستگاه خودکار به آنها می‌رسانیده‌اند. اما همیشه فیلمهایی از جنگلها و حیوانات و صحراها و کوهها و شهرها و مردمی که در آن شهرها زندگی می‌کنند به آنها ارائه می‌داده‌اند و آنها آن فیلمها را می‌دیده‌اند بدون آنکه بفهمند آنچه می‌بینند فیلم است. پس از چندی آنها را آزاد کنند و واقعیت آنچه در فیلم می‌دیده‌اند به آنها ارائه دهند.

در اینجا عقاید آنها نسبت به آنچه قبلًا می‌دیده‌اند چه صورتی پیدا می‌کند؟ آیا هیچ تغییری نمی‌کند و هیچ تحول فکری در آنها پیدا نمی‌شود؟ یا بر عکس، تمام افکار و اندیشه‌هایشان باطل می‌گردد و می‌فهمند که هر چه دیده‌اند دروغ محض بوده است؟ مانند کسی که افسانه‌ای بشنود و خیال کند تاریخ است و واقعیت دارد و بعد بفهمد سراسر افسانه و پوچ و دروغ بوده است؛ یا شقّ سومی در کار است؟ و آن اینکه آنچه می‌دیده‌اند «نمایش» حقیقت بوده است پس دروغ و پوچ نبوده است اما خود حقیقت هم نبوده است. پس در حقیقت آنچه می‌دیده‌اند درست می‌دیده‌اند و اما آنچه

می‌پنداشته‌اند درست نمی‌پنداشته‌اند. برای آنها تغییر نظر پیدا می‌شود اما نه به این شکل که می‌فهمند آنچه قبلًا می‌دیده‌اند واقعیت نداشته و از قبیل خواب و خیال بوده است، بلکه آنها خود می‌فهمند آنچه دیده‌اند واقعیت داشته و در بیرون از وجود آنها بوده است و آنچه می‌دیده‌اند درست می‌دیده‌اند و چشم آنها هرگز خطا نکرده است، بلکه تصور آنها یعنی تعقل و استنباط و قضاوت آنها درباره نوع واقعیت آنچه می‌دیده‌اند عوض می‌شود، از این پس تصور و تعقل و استنباط آنها درباره آنچه قبلًا می‌دیده‌اند این است که آنچه می‌دیده‌اند «نمایش» و «نمود» و «ظهور» چیز دیگری بوده است، از این پس اصالت و استقلالی که تا آن وقت به آنها می‌دادند از آنها گرفته به غیر می‌دهند.

قرآن کریم کلمه عجیبی درباره خداوند به کار می‌برد که بیش از سه حرف نیست اما عمقی عجیب دارد.

قرآن خداوند را «حقّ» و ماسوا را نسبت به او «باطل» می‌داند. کلمه «حق» در قرآن موارد استعمال زیادی دارد و به هر چیزی که بهره‌ای از حقیقت دارد اطلاق می‌شود. اما در بعضی از آیات کریمه قرآن، «حق» منحصرا به خداوند اطلاق شده است، یعنی حق بودن (حق واقعی و حق من جمیع الجهات) در انحصار خداوند قرار داده شده است*.

قرآن مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند. در این تعبیر نکته‌ای هست و آن اینکه اگر کسی مخلوقات را آنچنانکه هست ادراک کند خداوند را آنچنان در آنها ادراک می‌کند که در آئینه اشیاء را می‌بیند، یعنی حقیقت آنها عین ظهور و تجلّی ذات حق است. راغب در مفردات القرآن می‌گوید:

> **و الایة هي العلامة الظاهرة، و حقيقته لكل شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم انه ادرك الاخر الذي لم يدركه بذاته.**
>
> «آیه» نشانه پیداست و حقیقتش برای هر چیز نمایانی است که همراه چیز دیگر است که آن اندازه ظهور ندارد، و هر گاه ادراک کننده‌ای آن چیز نمایان را ادراک کند دانسته می‌شود که خود به خود آن چیز دیگر را نیز ادراک کرده است.

---

*. رجوع شود به سوره یونس، آیه‌های ۳۰ و ۳۲، سوره کهف آیه ۴۴ و مخصوصاً سوره حج آیه ۶ و ۶۲ و سوره نور آیه ۲۵ و سوره لقمان آیه ۳۰.

فرق است میان دلالتی که یک مصنوع معمولی بر صانع خود می‌کند مثل یک ساختمان که بر سازنده دلالت می‌کند و میان دلالتی که مثلًا عکس و صورت بر صاحب عکس می‌نماید. در مورد اول دلالت کننده سبب انتقال فکر از مصنوع به صانع می‌شود؛ یعنی نوعی تفکر و استدلال، ذهن را از موجودی به موجود دیگر منتقل می‌نماید. ولی در مورد دوم ذهن مستقیماً از دلیل به مدلول عبور می‌کند و احیاناً خود دلیل مغفول عنه واقع می‌شود. از این جهت شبیه آئینه است که صورت را نشان می‌دهد و هیچ گونه تفکر و استدلالی وساطت ندارد، مانند لفظ و عبارت است در دلالت بر معنی که آنچنان فانی در معنی می‌گردد که گوینده و شنونده یکسره توجهش از لفظ، سلب و متوجه معنی می‌گردد، گویی گوینده معنی را بدون وساطت لفظ به شنونده القا می‌کند و شنونده بدون لفظ آن را تلقی می‌نماید.

الکلّ عبارة و انت المعنی   یا من هو للقلوب مغناطیس

اهل ذوق و عرفان اسلامی به استناد همین معانی، در بیانات خود جهان را به منزله آئینه ذات حق خوانده‌اند و رابطه دلالت جهان را بر ذات حق برتر و بالاتر از رابطه دلالت مصنوع معمولی بر صانع معمولی دانسته‌اند. جامی می‌گوید:

جهان مرآت حسن شاهد ماست   **فشاهد وجهه فی کلّ مرات**

البته از نظر عامّه مردم، حتی اهل فکر و فلسفه معمولی، دلالت جهان بر ذات حق از نوع دلالت مصنوعهای معمولی بر صانع آنهاست؛ یعنی این دسته فقط در این حدود ارتباط را ادراک می‌کنند. اما از نظر اهل عرفان و همچنین فیلسوفانی که حکمت متعالیه را شناخته‌اند و مخصوصاً مسائل «وجود» را آنچنانکه باید ادراک کرده‌اند دلالت مخلوقات بالاتر از این است. طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش ذات خداوندند نه چیزهایی که ظاهر کننده خداوندند، یعنی ظهور و نمایش و آئینه بودن عین ذات آنهاست.

هر گاه چنین توفیقی دست دهد و انسان مخلوقات را آنچنانکه هستند ادراک کند در آن وقت ادراک می‌کند که «حق مطلق» و حق واقعی منحصرا ذات پاک احدیّت است (**سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتّي یتبیّن لهم انّه الحقّ**)*.

---

*. فصلت/ ۵۳

علی (ع) به همین دلالت اشاره می‌کند آنجا که می‌فرماید:

ما رأیت شیئا الّا و رأیت اللّه قبله و بعده و معه.

ابن فارض می‌گوید:

جلّت فی تجلّیها الوجود لناظري ففي کلّ مرئي اراها برؤیته

ب. اما هدف دوم از تمثیلی که در متن آمده این است که بدانیم آیا اعتقاد به وجود خداوند در محاسبات علمی ما در مورد شناخت علل طبیعی که تحت مطالعه علوم است تغییری می‌دهد یا نه؟ و بالعکس آیا شناخت علل طبیعی و مادی اشیاء در این محاسبه فلسفی که ما را به سوی خداوند رهبری می‌کند تأثیری دارد یا ندارد؟

توضیح مطلب این است که کار علوم- چنانکه می‌دانیم- شناختن آثار و ترکیبات و علل پیدایش اشیاء است. علم کوشش دارد که به علل و آثار یک پدیده خاص- مثلًا باران یا بیماری سرطان- پی ببرد، علت مستقیم باران را به دست می‌آورد و بعد علت آن علت، و علت علت سوم را، و همین طور ... اکنون ببینیم آیا اعتقاد به وجود خداوند در این محاسبه‌های علمی تأثیری دارد یا ندارد؟ یعنی آیا لازمه اعتقاد به خداوند این است که مثلًا برای باران یک علت مادی طبیعی قائل نشویم؟ یا اگر فرضا قائل شدیم، برای علت باران یک علت طبیعی قائل نشویم؟ اگر برای او نیز علت طبیعی قائل شدیم باید بالاخره در یک نقطه علتهای طبیعی را متوقف کنیم و خداوند را در رأس عاملها قرار دهیم؟ و اگر سلسله عاملهای مادی و طبیعی را در جایی متوقف نکنیم خدا را انکار کرده‌ایم؟ پس علوم در یک حدّ معیّنی حق دارند عاملهای طبیعی را به ما معرفی کنند و اما اگر بخواهند هر عامل طبیعی را مستند به یک عامل طبیعی دیگر معرفی کنند بر ضدّ فلسفه و علم الهی قیام کرده‌اند؟! یا چنین نیست؟ اعتقاد به خداوند کوچک‌ترین تغییری در محاسبات علمی از نظر ایمان و اعتقاد به علل طبیعی نمی‌دهد؟

پاسخ منفی است. چنانکه قبلًا گفته شد اثر اعتقاد به وجود خداوند فقط این است که اصالت و استقلال و قائم بالذات بودن را از جهان می‌گیرد؛ معلوم می‌شود قدرتی وجود دارد که قیّوم جهان است و جهان با تمام طول و عرض و عمقش، و با تمام

ابعاد زمانی و مکانی‌اش، و با سراسر علل و اسباب طبیعی‌اش به یک نسبت ناشی از ذات اوست. قرار دادن ذات واجب الوجود در ردیف یکی از علل و عوامل جهان، و او را به صورت یک «عامل» در آوردن مساوی است با قرار دادن او در ضمن مجموعه جهان و مخلوقات خود او؛ یعنی او دیگر خدا نیست بلکه مخلوقی از مخلوقات خداست.

موجب تأسف است که پاسخ اروپای قرون وسطی و حتی اروپای قرون جدید به پرسش بالا مثبت بوده است. در الهیات مسیحی، خداوند در ردیف علل طبیعی قرار می‌گرفته است و به همین جهت اعتقاد به خدا و محاسبات علمی با یکدیگر ناسازگار می‌افتاده‌اند و طبعا موفقیتهای علوم مساوی با شکست الهیات مسیحی بوده است.

همچنانکه در آغاز مقاله، آنجا که ایرادها و اشکالها را متعرض شدیم، نقل کردیم، فلاماریون در مقدمه خدا در طبیعت از اگوست کنت فیلسوف شهیر فرانسوی چنین نقل می‌کند:

> «علم، پدر طبیعت کائنات را از شغل خود منفصل و او را به محل انزوا سوق داد و در حالتی که از خدمات موقتی وی اظهار قدر دانی کرد او را تا سر حد عظمت و قدرتش هدایت نمود.»

دوره‌های سه گانه معروف اگوست کنت که ادوار تفکر را به سه دوره: اساطیری، فلسفی، علمی تقسیم کرده است و مورد قبول عامّه اروپاییان قرار گرفته است و طبعا مقلّدین شرقی آنها نیز آن را به سمع قبول تلقی کرده‌اند مبنی بر همین طرز تفکر است. اگوست کنت اگر با حکمت و معرفت اسلامی آشنا می‌بود می‌دانست پیش از آنکه طرز تفکر علمی در اروپا به وجود آید در میان مسلمین آن طرز تفکر وجود داشته است، بعلاوه طرز تفکر چهارمی در حکمت و معرفت اسلامی موجود است که دنیای اروپا هنوز هم به آن واصل نشده است.

«پدر طبیعت» که اگوست کنت به آن اشاره می‌کند همان پدر آسمانی الهیات مسیحی است، و آن گونه طرز تفکر که او را موقتا جانشین علل طبیعی بنمایند شایسته همان پدر آسمانی است نه ذات خداوند که محیط بر همه اشیاء است و همه چیز به یک نسبت به او تعلق دارد.

این جهت که اعتقاد به خداوند تأثیری در محاسبات علوم ندارد منحصر به طرز

تفکری که از حکمت متعالیه دریافت می‌نماییم نمی‌باشد، حکمت رسمی و معرفت معمولی فلسفی اسلامی نیز همین گونه ما را تعلیم می‌دهد. در جهان اسلام فقط بعضی از متکلمان بودند که چنان طرز تفکری داشتند. ما در جلد سوم اصول فلسفه انتقاد عالی و لطیف صدرالمتألّهین را بر فخر الدین رازی در همین زمینه از جلد چهارم اسفار نقل کردیم.

تطبیق و توضیح

اکنون باید دید کدام بیان منطقی یا برهان اطمینان بخشی است کـه بـه ثبـوت رساند که «استقلال هسـتی اجـزاء جهـان کـه در برابـر دیـدگان مـا هسـتند حـال محتویات آئینه (تمثیل سابق) را ندارند»؟ و با پشتگرمی کدام دلیـل مـی‌تـوان ایـن احتمال را نفی کرد و گفت: «استقلال هستیهایی که در جهـان مشـهود هسـتند (نـه اصل هستیها) از آن چیز دیگری که ما نمی‌بینیم نیست بلکه هر واحد موجود یـک استقلال جداگانه دارد»؟ در حالی که این گونه اشتباهات حتـی در زنـدگی روزانـه بسیار دامنگیر می‌شود. مگر ما افراد بشر نبودیم که هزارها سال با ایـن گمـان بسـر می‌بردیم که در زمینی آرام و بی‌حرکت آرمیده و خزیـده لانـه داریـم و گنبـدهای نیلگون افلاک با قندیلهای فروزان خود به دور سر ما گـردش مـی‌کننـد؟! چگونـه یکباره به خود آمده و فهمیدیم که بر خلاف انتظار حتی یک لحظه نیز آرام نداشته و در هر شبانه روز هزارها فرسنگ (در نقـاط اسـتوائی زمـین معـادل چهـل هـزار کیلومتر تقریبا) راه پیمایی می‌کنیم؟

و به این نیز قناعت نکرده و بـا حرکـت انتقـالی در هـر سـال صـدها میلیـون کیلومتر مسافت تکاپو می‌نماییم.

و در عین حال آنچه اکنون از جهان بیرون از خود می‌بینیم همان است که هزار سال پیش (زمانی که با گمان سکون زمین بسر مـی‌بـردیم) مـی‌دیـدیم و کمتـرین تغییری در قیافه و جلوه حسی عالم محسوس پیدا نشده است. همان زمینی است که

حس، حرکت او را نمی‌فهمید و باز هم نمی‌فهمد، همان [افلاکی] است که می‌پنداشتیم و باز هم می‌پنداریم که می‌چرخد، و همان ستارگان‌اند که طلوع و غروب داشتند و اکنون نیز دارند.

البته به ذهن هر شنونده‌ای خطور خواهد کرد که این دو مورد فرق دارند، زیرا اشتباه سکون زمین از راه استدلال ریاضی که به حس منتهی است مرتفع شده ولی اشتباه نفی صانع این نحو نیست.

ولی باید متذکر شد که: تمثیل و مقایسه نامبرده مربوط به تحقق یا احتمال اشتباهی است که دلیلی بر نفی او نداریم نه به اینکه هر دو اشتباه عقلی هستند یا حسی یا مختلف. انسان در برابر احتمالی که دلیل بر نفی آن ندارد نباید با نفی یا استبعاد به ستیزه جاهلانه بپردازد.

پس در زمینه آغاز و انجام بیان گذشته این پرسش کاملا درست و منطقی است که:

«آیا واقعیت این جهان گذران و هر یک از اجزای وی (با اینکه اصل واقعیت هرگز نابود نمی‌شود) از آن خود اوست یا واقعیت همه از آن یک واقعیت دیگر پا بر جا و [دارای] استقلال بوده و همه از آن سرچشمه می‌گیرند؟»

الهیون به این پرسش پاسخ مثبت داده و چنین سرچشمه هستی را از برای جهان اثبات می‌کنند و چنانکه هر متتبعی می‌داند بیانات و ادلّه بیشماری در این مقام ذکر کرده‌اند. ولی ما نظر به زمینه‌ای که با سخنان گذشته ما آماده شده به دو بیان زیرین اکتفا می‌نماییم.

بیان اول

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد.

به عبارت دیگر:

واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان، نفی را می‌پذیرد پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست[1]*، بلکه با آن واقعیت واقعیت دار و بی آن از*

---

۱. اکنون می‌خواهیم برهان معروف به «برهان صدّیقین» را طبق مشرب فلسفی صدرایی توضیح دهیم.

این برهان با سایر براهین این تفاوت را دارد که در این برهان چیزی برای اثبات ذات حق واسطه قرار نگرفته است. طبق قاعده، در هر برهانی باید یک چیزی رابط و حد وسط برای اثبات مطلوب قرار گیرد.

متکلمان معمولًا از طریق «حدوث عالم» استدلال می‌کنند و حدوث عالم را واسطه برای اثبات وجود خداوند به عنوان «پدید آورنده» اشیاء قرار می‌دهند. ارسطو و ارسطوئیین از طریق حرکت وارد و با اتکاء به اینکه هر حرکتی مستلزم محرک است و

هستی بهره‌ای نداشته و منفی است، البته نه به این معنی که واقعیت با اشیاء یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند و یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شده و به اشیاء بپیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک می‌باشند؛ و در عین حال همین مثال نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست.

و به عبارت دیگر: او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزاء جهان با او واقعیت دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد.

نتیجه

جهان و اجزاء جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت دار بودن خود تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است.

همه محرکها باید منتهی شوند به محرکی که متحرک نیست، وارد می‌شوند و وجود خداوند را به عنوان «محرک اول» اثبات می‌کنند. در همه این استدلالها عالم و مخلوقات واسطه قرار داده شده و از شاهد بر غایب و از عیان بر نهان استدلال شده است.

اینجا پرسشی به میان می‌آید و آن اینکه آیا در برهانها و استدلالها لزوما باید عالم و مخلوقات واسطه قرار گیرند و از عالم به عنوان ظاهر و شاهد و از خداوند به عنوان باطن و غایب استدلال شود؟ یا لزومی ندارد و این گونه استدلالها مخصوص بعضی از افراد آدمیان است که بصیرت عقلی کامل ندارند و دیده باطنی قلبی آنها هم باز نشده است؟

حقیقت این است که در معارف اسلامی بابی هست که می‌رساند خداوند در عین اینکه باطن است ظاهر است، هم باطن است و هم ظاهر. در سوره مبارکه حدید می‌فرماید:

هو الاوّل و الاخر و الظّاهر و الباطن.

او هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن.

در سوره نور می‌فرماید: «اللّه نور السّموات و الارض». یعنی ظهور همه اشیاء به ذات اوست. در سوره آل عمران می‌فرماید:

شهد اللّه انّه لا اله الّا هو و الملائكة و اولوا العلم.

ذات خدا و فرشتگان و دانشمندان بر وحدانیت خدا گواهی می‌دهند.

در این آیه سه نوع گواهی (دلالت) ذکر شده است و نوع اول که اشرف و عالی‌تر است گواهی و دلالت ذات حق بر ذات خود و بر وحدانیت خود است. بعداً بیان خواهیم کرد که دلیل بر ذات حق و دلیل بر وحدانیت او عین یکدیگرند. و نیز در سوره بقره می‌فرماید:

اینما تولّوا فثمّ وجه اللّه.

به هر طرف رو کنید آنجا چهره خداست.

علی (ع) در خطبه ۶۱ نهج البلاغه می‌فرماید:

و کلّ ظاهر غیره غیر باطن و کلّ باطن غیره غیر ظاهر.

هر ظاهری غیر خدا باطن نیست و هر باطنی غیر او ظاهر نیست (این خداست که در عین اینکه ظاهر است باطن است و در عین اینکه باطن است ظاهر است).

در خطبه ۱۸۸ می‌فرماید:

لا یجنّه البطون عن الظّهور و لا یقطعه الظّهور عن البطون.

[پنهان بودن او را از آشکار بودن مانع نیست و آشکار بودن او را از پنهان بودن جدا نمی‌سازد.]

در خطبه ۱۵۶ می‌فرماید:

الظّاهر لا یقال ممّا؟ و الباطن لا یقال فیما؟

او نمایان است اما صحیح نیست گفته شود از چه نمایان است؟ و پنهان است اما صحیح نیست گفته شود در چه پنهان است؟

در حکمت متعالیه ثابت شده است که جهت ظهور و جهت بطون در ذات حق عین یکدیگر است، یعنی او دارای دو حیثیت و دو جهت نیست که یکی از آنها ظاهر و دیگری باطن باشد، حیثیت واحد است که هم منشأ ظهور و هم منشأ بطون است و آن حیثیت واحد عبارت است از کمال فعلیت و لا نهایی شدّت وجود. حاجی سبزواری در

منظومه معروف خود می‌گوید:

یا من هو اختفي لفرط نوره الظّاهر الباطن فی ظهوره

و هم او در اشعار فارسی خود می‌گوید:

پرده ندارد جمال غیر صفات جلال

نیست بر آن رخ نقاب نیست بر آن مغز پوست

با همه پنهانیش هست در اعیان عیان

با همه بی‌رنگیش در همه ذو رنگ و بوست

دیگری می‌گوید:

جمالك فی کلّ الحقائق سائر و لیس له الّا جلالك ساتر

دیگری می‌گوید:

حجاب روی تو هم روی توست در همه حال

نهان ز چشم جهانی ز بس که پیدایی

عرفای اسلامی، فلاسفه را که از طریق مخلوقات و مصنوعات بر ذات باری استدلال می‌کنند و جهان را عیان و خداوند را نهان می‌پندارند سخت تحقیر و مورد سرزنش قرار می‌دهند. محیی الدین عربی می‌گوید:

«اللّه تعالی ظاهر ما غاب قطّ و العالم غائب ما ظهر قطّ.»

مولوی می‌گوید:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

از وی ار سایه نشانی می‌دهد شمس هر دم نور جانی می‌دهد

سایه خواب آرد تو را همچون سمر چون بر آید شمس انشقّ القمر

عارف شبستری می‌گوید:

زهی نادان کـه او خورشـید تابـان / بـه نــور شــمع جویــد در بیابــان
اگر خورشید بر یـک حـال بـودی / شــعاع او بــه یــک منــوال بــودی
ندانستی کسـی کـان پرتـو اوسـت / نبودی هیچ فرق از مغز تا پوسـت
جهان جملـه فـروغ نـور حـق دان / حق اندر وی ز پیدایی است پنهان
چه نور حق ندارد نقـل و تحویـل / نیایــد انــدر او تغییــر و تبــدیل

گویند از جنید بغدادی پرسیدند: «ما الدّلیل علی وجود الصّـانع؟» چـه دلیلـی بـر وجود خدا هست؟ گفت: «اغنی الصّباح عن المصباح» یعنی روشنی صبح ما را از چراغ بی‌نیاز کرده است*.

حکمای اسلامی کوشـیده‌انـد بـه اسـتدلالی عقلـی راه یابنـد کـه در آن اسـتدلال مخلوقات واسطه اثبات نباشند. بو علی سینا برهان معروف خـود را کـه از راه تقسـیم موجود به واجب و ممکن، و نیازمندی ممکــن در وجــود بــه مـرجّح، و امتنـاع دور و تسلسل علل، وارد شده است «برهان صدّیقین» می‌خواند و مدعی است این برهـان بـر سایر براهین شرافت دارد زیرا اشیاء و مخلوقات واسطه برای اثبات حق قرار نگرفته است.

در برهان بوعلی اشیاء واسطه اثبات ذات واجب قرار نگرفته‌اند آنچنانکه متکلمـان و ارسطوئیان اشیاء را از این جهت که حادث یا متحرکند واسطه قرار داده‌اند. آنچـه در برهان بوعلی وجودش مسلّم و قطعی گرفته شده است مطلق موجود اسـت کـه نقطـه مقابل آن انکار هستی به طور مطلق است. پس از آنکه در اصل وجود موجودات تردید نکردیم؛ یعنی همین قدر که سوفسطائی نشدیم، یک تقسیم عقلی به کار می‌بـریم کـه موجود یا واجب است و یا ممکن، شقّ سوم محال است، سپس نیازمندی ممکن را بـه مرجّح که بدیهی اوّلی است مورد استناد قرار می‌دهیم، آنگاه با امتناع دور و تسلسل که مبرهن است نتیجه نهایی را می‌گیریم. چنانکـه پیداسـت در ایـن برهـان مخلوقـات و موجودات جهان واسطه اثبات قرار نگرفته است، یک محاسبه صرفاً عقلانـی مـا را بـه نتیجه رسانیده است.

بوعلی در نمط چهارم اشارات پس از بیان این برهان بر وجود خداوند و بـراهین دیگری که از این برهان نتیجه می‌شود بر وحدانیت و صفات خداوند، چنین بـه خـود می‌بالد:

---

*. شرح گلشن راز محمد لاهیجی، ص ۶۹.

تأمّل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصّمات الی تأمل لغیر نفس الوجود و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله، و ان کان ذلك دلیلا علیه، لکن هذاالباب اوثق و اشرف، اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حیث هو وجود، و هو یشهد بعد ذلك علي سائر ما بعده فی الواجب. و الی مثل هذا اشیر فی الکتاب الالهي: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبیّن لهم انّه الحقّ» اقول: ان هذا حکم لقوم. ثم یقول: «او لم یکف بربّك انّه علي کلّ شيء شهید». اقول: ان هذا حکم للصّدّیقین الذین یستشهدون به لا علیه.

دقت کن و ببین که چگونه بیان ما در اثبات وجود ذات حق و یگانگی‌اش و مبرّا بودنش از نقصها نیازمند به چیزی جز تأمل در حقیقت وجود نیست، هیچ لزومی ندارد مخلوقات و افعال ذات باری را واسطه قرار دهیم هر چند آن راه نیز درست است و مخلوقات دلیل بر وجود خداوند می‌باشند، اما این راه که ما رفتیم مطمئن‌تر و عالی‌تر است. ما چون وجود را از آن جهت که وجود است مورد نظر قرار دادیم خود وجود از آن جهت که وجود است گواه ذات حق قرار گرفت و ذات حق گواه سایر اشیاء واقع شد. و به مثل آنچه گفتیم در کتاب خدا اشاره شده است آنجا که می‌فرماید: «آیات و نشانه‌های خود را در جهان و انسان به زودی ارائه خواهیم داد تا برایشان روشن گردد که تنها او حق است». البته این گونه حکم و استدلال مخصوص یک دسته و یک طبقه است. سپس کتاب خدا چنین می‌فرماید: «آیا پروردگار تو که بر هر چیز گواه است خودش بس نیست». این گونه حکم و استدلال از آن صدّیقین است که به خدا استدلال می‌کنند نه بر خدا.

بو علی به این طرز بیان و استدلال که پیش از او در میان حکما سابقه نداشته است سخت به خود می‌بالد و افتخار می‌کند، و انصاف که بدیع و ابتکاری است.

لکن صدر المتألّهین این برهان را کمال مطلوب نیافته است، زیرا هر چند در این برهان مخلوقات و آثار واسطه قرار نگرفته‌اند ولی از جهتی مانند برهان متکلمان (برهان از طریق حدوث) و برهان طبیعیون (برهان از طریق حرکت) است، زیرا در واقع در این برهان «امکان» که از خواص ماهیات است واسطه واقع شده است. لهذا در کتبش برهان بو علی را در ردیف سایر براهین قرار می‌دهد.

در خاتمه مشاعر پس از اشاره به برهانی که خود آن را «برهان صدّیقین» می‌نامد

می‌گوید:

و غیر هؤلاء (الصدّیقین) یتوسّلون فی السلوك الی معرفته تعالی و صفاته بواسطة امر آخر غیره، کجمهور الفلاسفة بالامکان، و الطبیعیین بالحرکة للجسم، و المتکلمین بالحدوث للخلق او غیر ذلك.

دیگران (غیر صدّیقین) در راه معرفت خدا و صفات خداوند به واسطه‌ای توسل می‌جویند، جمهور فلاسفه به امکان، طبیعیون به حرکت، متکلمان به حدوث یا غیر آن.

صدرا آنجا که می‌گوید: «جمهور فلاسفه به امکان» نظرش به بو علی و اتباع اوست.

در اسفار نیز به همین مطلب اشاره می‌کند و ضمنا می‌گوید:

«آن برهان نزدیک‌ترین برهانها به برهان صدّیقین است اما خود آن نیست.»

اکنون ببینیم خود صدرالمتألّهین برهان صدّیقین را چگونه تقریر می‌کند؟ برای درک و فهم این برهان باید اصولی را که بعضی از آنها بدیهی یا قریب به بدیهی است و بعضی از آنها در مقالات پیشین اثبات شده است در نظر بگیریم:

الف. اصالت وجود: آنچه تحقق دارد حقیقت وجود است، ماهیات موجود بالعرض و المجاز می‌باشند.

ب. وحدت وجود، به این معنی که حقیقت وجود قابل کثرت تباینی نیست و اختلافی را که می‌پذیرد تشکیکی و مراتبی است، یا مربوط است به شدت و ضعف و کمال و نقص وجود و یا مربوط است به امتدادات و اتصالات که نوعی تشابک وجود و عدم است، و به هر حال کثرتی که در وجود متصور است کثرتی است که توأم با وحدت است و از نظری عین وحدت است (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت).

ج. حقیقت وجود عدم را نمی‌پذیرد. هرگز موجود از این جهت که موجود است معدوم نمی‌شود و معدوم از این جهت که معدوم است موجود نمی‌شود. حقیقت معدوم شدن موجودات عبارت است از محدودیت وجودات خاصه، نه اینکه وجود، پذیرنده عدم گردد. به عبارت دیگر: عدم، نسبی است.

این سه اصل در مقاله هفتم بیان شده است.

د. حقیقت وجود بما هو هو قطع نظر از هر حیث و جهتی که به آن ضمیمه گردد مساوی است با کمال و اطلاق و غنا و شدت و فعلیت و عظمت و جلال و لا حدّی و نوریّت. اما نقص، تقید، فقر، ضعف، امکان، کوچکی، محدودیت و تعین، همه اعدام و نیستیها می‌باشند و یک موجود از آن جهت متصف به این صفات می‌گردد که وجودی محدود و توأم با نیستی است. پس اینها همه از عدم ناشی می‌شود. حقیقت وجود نقطه مقابل عدم است و آنچه از شؤون عدم است از حقیقت وجود بیرون است یعنی از حقیقت وجود منتفی است و از آن سلب می‌شود.

هـ . راه یافتن عدم و شؤون آن از نقص و ضعف و محدودیت و غیره، همه ناشی از معلولیت است، یعنی اگر وجودی معلول شد و در مرتبه متأخر از علت خویش قرار گرفت طبعا دارای مرتبه‌ای از نقص و ضعف و محدودیت است، زیرا معلول عین ربط و تعلق و اضافه به علت است و نمی‌تواند در مرتبه علت باشد، معلولیت و مفاض بودن عین تأخر از علت و عین نقص و ضعف و محدودیت است.

اکنون می‌گوییم حقیقت هستی موجود است به معنی اینکه عین موجودیت است و عدم بر آن محال است. و از طرفی حقیقت هستی در ذات خود یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست، هستی چونکه هستی است موجود است نه به ملاک دیگر و مناط دیگر و هم نه به فرض وجود شئ دیگر، یعنی هستی در ذات خود مشروط به شرطی نیست. و از طرف دیگر کمال و عظمت و شدت و استغنا و جلال و بزرگی و فعلیت و لا حدّی که نقطه مقابل نقص و کوچکی و امکان و محدودیت و نیاز می‌باشند از وجود و هستی بر می‌خیزند یعنی جز وجود، حقیقتی ندارند. پس هستی در ذات خود مساوی است با نامشروط بودن به چیز دیگر یعنی با وجوب ذاتی ازلی و هم مساوی است با کمال و عظمت و شدت و فعلیت.

نتیجه می‌گیریم که حقیقت هستی در ذات خود، قطع نظر از هر تعیّنی که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود، عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می‌کند نه چیز دیگر. غیر حق را که البته جز افعال و آثار و ظهورات و تجلّیات او نخواهد بود با دلیل دیگر باید پیدا کنیم.

از طرف دیگر با دیده حسی و علمی به جهان می‌نگریم، جهان را گذران و پذیرنده عدم می‌بینیم، یعنی واقعیتها را محدود و مشروط می‌بینیم؛ با وجوداتی برخورد می‌کنیم که یک جا هستند و جای دیگر نیستند و یا گاهی هستند و گاهی نیستند، با نقص و

خردی و امکان و محدودیت و مشروطیت و وابستگی توأم‌اند؛ ناچار همان طور که در متن آمده حکم می‌کنیم که: «پس جهان عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست، بلکه به واسطه آن واقعیت، واقعیت دار و بدون آن بی‌واقعیت خواهد بود» یعنی حکم می‌کنیم که جهان عین حقیقت هستی نیست، جهان ظلّ هستی است، جهان هستی توأم با نیستی است، پس جهان معلول و اثر است، ظهور و تجلّی است، شأن و اسم است.

خلاصه اینکه عقل فلسفی متکی به وجود شناسی، از آن جهت که وجود وجود است (همان نوع شناسایی که تنها در صلاحیت فلسفه است نه علوم) ما را قبل از هر چیزی به خدا رهبری می‌کند، اولین موجودی که به [ما] می‌شناساند «خدا» است؛ اما مطالعات حسی و علمی ما را به وجودات محدود و مقیّد و مشروط و ممکن که آثار و افعال و شؤون و تجلّیات اوست رهبری می‌کند و به این ترتیب هم «واجب» را کشف می‌کنیم و هم «ممکن» را.

البته در الهیات ثابت شده است که راه کشف ممکن منحصر به این نیست، ممکن را می‌توان به وسیله واجب کشف کرد، همچنانکه راه کشف واجب منحصر به این نیست، می‌توان واجب را از طریق ممکن کشف کرد.

ممکن است توهّم شود که اینکه نتیجه گرفتیم که «آنچه موجود است ذات واجب و شؤون و ظهورات و تجلّیات اوست» مستلزم این است که سخن عرفا را بپذیریم که اساساً علیت و معلولیتی در کار نیست، بلکه ممکن و امکانی در کار نیست؛ زیرا فرض این است که جز ذات حق و شؤون و اسماء حق چیزی در کار نیست.

ولی این توهم باطل است. این توهم ناشی از عدم درک مفهوم صحیح علیت و معلولیت است، ناشی از این است که علیت را یک نوع زایش برای علت فرض کرده‌اند که از خود چیزی را بیرون می‌فرستد و نیاز معلول را به علت از نوع نیاز فرزند به مادر فرض کرده‌اند. اما تحقیقات عمیق صدر المتألّهین در این زمینه که شاهکار این مرد بزرگ است و منحصر به شخص خود اوست و از عالی‌ترین اندیشه‌های بشری است ثابت کرده که معلول عین نیاز و عین ارتباط و عین تعلّق و وابستگی به علت است، علت مقوّم وجود معلول است و بنابر این معلولیت مساوی است با ظهور و تشأن و جلوه بودن. پس هیچ منافاتی میان این دو نظر نیست.

در مقاله ۸ و مقاله ۹ در این باره باز هم بحث شده است.

□

حکمای اروپا از قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) برهان معروفی برای اثبات خداوند ذکر کرده‌اند که به برهان «وجودی» معروف است. مبتکر این برهان سنت آنسلم (Saint Anselme) است که او را «آنسلم مقدس» می‌نامند و از اولیاء دین مسیح می‌شمارند. افراد زیادی از قبیل دکارت و لایب نیتس و اسپینوزا با تقریرهای مختلف آن را تأیید کرده‌اند، ولی کانت بر آن انتقاد کرده و آن را نارسا دانسته است.

ممکن است کسی توهم کند که برهان وجودی آنسلم عیناً همان برهان صدّیقین صدر المتألّهین است. ما برای اینکه اجمالا مقایسه‌ای میان طرز تفکر فلسفی اسلامی و طرز تفکر فلسفی مسیحی به عمل آید آن را نقل و انتقاد می‌کنیم.

فروغی در جلد اول سیر حکمت در اروپا چنین می‌گوید:

> «از همه برهانها که آنسلم برای ذات باری آورده آنکه بیشتر مذکور می‌شود و موضوع مباحثات بسیار واقع شده آن است که معروف است به برهان وجودی یا ذاتی، از این قرار: همه کس حتی شخص سفیه تصوری دارد از ذاتی که از آن بزرگ‌تر ذاتی نباشد و چنین ذاتی البته وجود دارد زیرا اگر وجود نداشته باشد بزرگ‌ترین ذاتی که وجود داشته باشد از آن بزرگ‌تر است و این خلف است، پس یقینا ذاتی هست که هم در تصور و هم در حقیقت بزرگ‌ترین ذات باشد و آن خداست.»

نکته اساسی در این برهان- همچنانکه از والد کولپه در مقدمه‌ای بر فلسفه می‌گوید- این است که شیئ (در اینجا وجود خداوند) از تصوری استنتاج می‌شود.

این برهان از نظر شکل قیاسی از نوع «برهان خلف» است که در منطق معروف است.

گذشته از اینکه نقطه ضعف اساسی این برهان همان است که آن را «نکته اساسی» می‌نامند ما این برهان را از نظر انطباق با برهان خلف تجزیه و تحلیل می‌کنیم.

برهان خلف استدلال بر مدعاست از راه غیر مستقیم، یعنی از راه ابطال نقیض

مدعا، و چون ارتفاع نقیضین محال است پس خود مدعا حق است. علیهذا یکی از پایه‌های برهان خلف امتناع ارتفاع نقیضین است.

در این برهان آن چیزی که مدعا قرار می‌گیرد به دو نحو قابل تقریر است: یکی آنکه مدعا نفس تصور ذات برتر و بزرگ‌تر باشد، پس صورت برهان چنین می‌شود: «ما ذات بزرگ‌تر یا وجود کامل را تصور می‌کنیم و باید آنچه ما تصور می‌کنیم وجود داشته باشد زیرا اگر وجود نداشته باشد ما ذات بزرگ‌تر را تصور نکرده‌ایم».

اگر برهان را اینچنین تقریر کنیم ملازمه غلط است یعنی لازمه وجود نداشتن آن ذات اعلی و اکمل این نیست که ما او را تصور نکرده باشیم و تصور ما از ذات بزرگ‌تر تصور ذات بزرگ‌تر نباشد پس، از این نظر خلفی لازم نمی‌آید، ذات بزرگ‌تر چه وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد تصور ما از ذات بزرگ‌تر تصور از ذات بزرگ‌تر است. پس نمی‌توان از تصور ذات بزرگ‌تر وجود خارجی ذات بزرگ‌تر را استنتاج کرد. پس «شئ از تصور استنتاج نمی‌شود».

دیگر آنکه مدعا واقعیت ذات بزرگ‌تر باشد. پس باید چنین بگوییم که ما ذات بزرگ‌تر را در خارج در نظر می‌گیریم، آنگاه می‌گوییم: «این ذات بزرگ‌تر خارجی باید وجود هم داشته باشد و الّا ذات بزرگ‌تر نیست زیرا ذات بزرگ‌تر موجود از این بزرگ‌تر مفروض بزرگ‌تر خواهد بود. پس ذات بزرگ‌تر مفروض ذات بزرگ‌تر نخواهد بود».

بدیهی است که در این تقریر، وجود به منزله یک صفت و عارض خارجی بر ذات اشیاء فرض شده است یعنی برای اشیاء (و در ما نحن فیه برای ذات اعلی و اکمل) قطع نظر از وجود، ذات و واقعیتی فرض شده است، آنگاه گفته شده است که وجود لازمه ذات بزرگ‌تر است؛ چه، اگر ذات بزرگ‌تر وجود نداشته باشد، ذات بزرگ‌تر نخواهد بود زیرا ذات بزرگ‌تر موجود از ذات بزرگ‌تر غیر موجود بزرگ‌تر خواهد بود.

تفکیک ذات اشیاء از وجود در ظرف خارج، و توهّم اینکه وجود برای اشیاء از قبیل عارض و معروض و لازم و ملزوم است، اشتباه محض است. اشیاء قطع نظر از وجود، ذاتی ندارند. اینکه ذهن برای اشیاء ذات و ماهیتی انتزاع می‌کند و وجود را به آن ذات نسبت می‌دهد و حمل می‌کند، اعتباری از اعتبارات ذهن است و بس.

علیهذا راه صحیح فقط این است که بگوییم: بدیهی است که حقیقتی ماوراء ذهن موجود است، یعنی بر خلاف نظر سوفسطائیان همه چیز خیال اندر خیال نیست،

آنگاه بگوییم: آنچه حقیقتاً موجود است و واقعی است و اصیل است خود وجود و هستی است نه چیزهای دیگر که ذهن آنها را فرض می‌کند و هستی را به آنها نسبت می‌دهد، بلکه واقعی بودن هر چیز به میزان بهره‌ای است که از هستی دارد، و بلکه واقعی بودن هر چیز عین بهره‌ور بودن آن از هستی است.

آنگاه بگوییم هستی که خود حقیقت است، عین بزرگی، جلال، عظمت، کمال، وجوب، استقلال است زیرا همه اینها امور واقعی و حقیقی می‌باشند و اگر عین هستی نباشند یا از سنخ نیستی می‌باشند پس واقعی نیستند و یا از سنخ ماهیات می‌باشند که باز هم اعتباری و غیر واقعی خواهند بود. پس وقتی که خود هستی را با دیده عقل درمی‌یابیم به چیزی جز ذات واجب الوجود نمی‌رسیم.

از طرف دیگر به هستیهایی برمی‌خوریم که آن هستیها به طور نسبی فاقد بزرگی، جلال، عظمت، کمال، ثبات و استقلال‌اند. پس می‌فهمیم اینها غیر آن چیزی می‌باشند که حقیقت هستی ایجاب می‌کند، اینها هستی صرف نمی‌توانند باشند، هستیهایی هستند توأم با عدم، محدودیت، نقص. عدم و نقص و محدودیت از معلولیت ناشی می‌شود یعنی تأخر از مرتبه ذات هستی.

از طرف دیگر معلول چیزی نیست که از علت خارج شده باشد و مانند مولودی از مادر زاییده شده باشد تا دومی برای او محسوب گردد. معلول عین ارتباط و نیاز به علت است، عین تجلّی و ظهور علت است، او بودنش به علت خویش است، پس «ثانی» علت محسوب نمی‌شود.

نتیجه اینکه طبق برهان فوق آنچه وجود دارد تنها ذات لا یزال الهی است با افعالش که تجلّیات و ظهورات و شؤونات او می‌باشند.

معلوم شد در برهان صدّیقین صدرایی مسأله اتحاد وجود و ماهیت در خارج، و به اصطلاح «عدم زیادت وجود بر ماهیت در ظرف خارج»، قطعی و مسلّم گرفته شده است، و البته قطعی و مسلّم هم هست حتی از نظر قائلین به اصالت ماهیت- چنانکه در مقاله ۷ روشن شده است- و سپس با اتکاء به اصل اصیل و عمیق و زیر و رو کن فلسفه یعنی «اصالت وجود» و اصول «وحدت حقیقت وجود»، «وجوب ذاتی وجود»، «مساوقت وجود با فعلیت و اطلاق و کمال» برهان اقامه شده است. اما در برهان وجودی آنسلم یکی از اوّلی‌ترین و بدیهی‌ترین مسائل وجود یعنی «عدم زیادت وجود بر ماهیت در ظرف خارج» مورد غفلت واقع شده است.

دکارت و لایب نیتس و اسپینوزا برهان آنسلم را با تغییرات مختصری که هر یک در آن داده‌اند پذیرفته‌اند و بر سخن هر یک آنها نظیر ایرادی که بر آنسلم وارد کـردیم وارد است. کانت به حق بیان آنها را ناقص دانسته است. ما برای پرهیز از اطاله بیشتر از ذکر و نقل آنها خودداری می‌کنیم.

مشاهده ابتدائی به ثبوت می‌رساند و هم با کنجکاوی علمی به دست می‌آید که اجزاء جهان با همدیگر ارتباط وجودی دارند[1] و این ارتباط

۱. این برهان با دو تقریری که در متن از آن شده منطبق است با برهان حدوث متکلمان و برهان امکان و وجوب فلاسفه اسلامی که قبلًا از ابن سینا نقل کردیم، با یک تفاوت که در بیان این مقاله یک مقدمه علاوه به کار رفته است و آن این است که جهان با همه اجزاء و اجرام و عناصر و مرکّبات خود مجموعا یک واحد طبیعی و شخصی است و به تعبیر این مقاله یک واحد خارجی است.

بدیهی است که با علاوه شدن این مقدمه، کار برهان سهل‌تر و ساده‌تر می‌شود.

خلاصه این برهان این است؛ جهان به حکم قانون عمومی حرکت، خصوصاً با توجه به حرکت جوهری ذاتی، دائماً در حال حدوث است، و چون مجموعاً یک وجود خارجی است پس یک واحد حادث است (البته حادثی که حدوثش تدریجی است و دائماً در حال حدوث و زوال است)، و هر واحد حادث نیازمند به علت محدث است؛ پس جهان به عنوان یک واحد حادث و به عنوان پدیده واحد، نیازمند به محدث و پدید آورنده است.

و به هم بستگی نه تنها در میان یک دسته ویژه‌ای از اجزاء جهان می‌باشد بلکه تا هر جا باریک بین شده و پیش رفته و به بررسی پردازیم رشته ارتباط نامبرده را تابیده‌تر و محکم‌تر می‌یابیم. حتی آنان که برای فرار از اثبات غایت و غرض در وجود به دامن

اگر کسی حرکت عمومی جهان را منکر شود، امکان ذاتی جهان و اجزاء جهان را نمی‌تواند منکر شود، زیرا جهان دارای ماهیت است و لازمه ماهیت داشتن امکان ذاتی است؛ و چون همه جهان یک واحد شخصی است پس همه جهان یک واحد ممکن است، و هر ممکنی در وجود خود نیازمند به علتی ماوراء وجود خود است، پس جهان نیازمند به علت موجده است.

فایده این مقدمه علاوه این است که اگر جهان را مجموعا یک واحد خارجی ندانیم ممکن است کسی علیت وجودی اجزاء جهان را با خود اجزاء توجیه کند و بگوید در جهان، غیر متناهی حادث و ممکن و معلول وجود دارد و غیر متناهی محدث و موجد و علت وجود دارد، هر حادثه قبلی محدث و موجد و علت حادثه بعدی است، پس نیازی به علتی ماوراء اجزاء جهان نیست.

معمولًا مادی مسلکان علیت اشیاء را نسبت به یکدیگر به همین ترتیب توجیه می‌کنند.

اما پس از آنکه دانستیم جهان مجموعا یک واحد طبیعی واقعی شخصی را تشکیل می‌دهد، حکم می‌کنیم که جهان یک واحد نیازمندی است و قهراً علتی ماوراء خود ایجاب می‌کند.

پس این برهان آنگاه تمام است که آن مقدمه علاوه اثبات شود. اکنون ببینیم از چه راه می‌توان خود آن مقدمه را اثبات کرد؟

دو مطلب را باید یادآوری کنیم:

الف. فرضاً مسأله وحدت شخصی جهان اثبات نشود، خود اجزاء جهان برای توجیه علیت اشیاء کافی نمی‌باشد، زیرا اجزاء جهان که علت یکدیگر فرض می‌شوند نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر زمانی دارند، همزمان نمی‌باشند. در مباحث «علت و معلول» و «ضرورت و امکان» ثابت شده است که علت موجده اشیاء الزاماً معیّت وجودی دارد با اشیاء، آن چیزی که از معلول انفکاک می‌پذیرد علت «معدّه» است نه علت موجده و موجبه. حوادث مادی، علت اعدادی یکدیگرند و در واقع مجرای وجود

قانون تبعیّت محیط چسبیده‌اند از اثبات ارتباط اجزاء جهان گریزی ندیده‌اند. البته این ارتباط، ارتباط وهمی و پنداری نیست بلکه ارتباطی است واقعی و مستقل از ذهن ما و در اثر آن، جهان با اجزاء خود یک واحد خارجی است.

یکدیگرند نه ایجاد کننده یکدیگر.

مثلًا «پدر» مجرا و علت اعدادی «فرزند» است نه ایجاد کننده و علت ایجادی و ایجابی او. پدر تنها علت ایجادی و ایجابی حرکاتی است که از او سر می‌زند نه علت ایجابی فرزند که نطفه او در وجودش متکوّن و سپس از او افراز می‌شود. پس فرزند در همه مراحل وجود اگر واقعاً حادث و ممکن و معلول باشد معلول یک حقیقت و واقعیتی است که بر او احاطه دارد و در همه حال با او هست و از وجود او انفکاک نمی‌پذیرد (هو اللّه الخالق الباری المصوّر)*.

و اما آنچه در اصطلاح علوم طبیعی امروز آنها را «علت» می‌نامند جز یک سلسله شرایط و مقدمات نمی‌باشند و ما نیز که در تعبیرات خود کلمه «علّیت» را درباره حوادث جهان نسبت به یکدیگر به کار می‌بریم مقصودمان علیت اعدادی است نه علیت ایجابی، و بهتر این است که درباره آنها بجای کلمه «علت» کلمه «عامل» یا «شرط» یا «مقدّمه» به کار برده شود.

در مقاله علت و معلول در این باره بحث شده است و بعد در متن نیز اشاره خواهد شد.

ب. حکمای الهی از دیر زمانی این اندیشه را ابراز می‌داشته‌اند که تمام جهان شخص واحد است، همه جهان در عین اینکه اعضاء و اجزاء مختلفی دارد یک واحد است و یک صورت و فعلیت طبیعی دارد و همه قوا و اجزایش وابسته و طفیلی آن صورت واحد است همچنانکه انسان با همه اعضاء و اجزاء مختلف یک واحد واقعی است و یک تشخص واقعی دارد. ملاک وحدت و تشخص انسان صورت او یعنی نفس اوست. همه قوا و اجزاء انسان وابسته و طفیلی صورت انسان است و همان صورت است که ملاک تشخص انسان به شمار می‌رود.

اگر فرض کنیم سلولهایی که در داخل جهان بدن انسان فعالیت می‌کنند

*. حشر / ۲۴.

و این واحد خارجی در وجود خود متغیر و متحول می‌باشد، یعنی پس از نیستی هستی می‌پذیرد، زیرا از هر راهی به محاسبه حوادث جهان پردازیم سرانجام به حرکت عمومی (حرکت وضعی و مکانی و یا حرکت جوهری) خواهیم رسید؛ و

بخواهند درباره جهان خودشان یعنی بدن انسان بیندیشند، هر جهازی را از جهاز دیگر جدا، بلکه هر عضوی را مستقل از عضو دیگر خواهند پنداشت. جهانی می‌بینند دارای قسمتهای مختلف، هر قسمتی به کاری مخصوص خود مشغول است. برای این سلولها که در جهان بدن انسان محبوسند امکان این تصور نیست که همه این اعضاء و اجزاء و جهازات، طفیلی وجود یک واحد است به نام «انسان» و یک حیات کلی همه اینها را تدبیر و اداره می‌کند.

طبق فرضیه بالا ما در درون جهان طبیعت همانند آن سلولها هستیم در درون بدن انسان، حیاتی که بر کل جهان طبیعت حکمفرماست همانند حیاتی است که بر کل بدن انسان حکمفرماست که جهانهای فردی و جزئی طفیلی آن هستند؛ و به همین جهت جهان را «انسان کبیر» و انسان را «جهان صغیر» خوانده‌اند.

در کتب فلسفه این نظریه (وحدت شخصی عالم) به ارسطو نسبت داده می‌شود بدون آنکه برهانی از او نقل شود، و فلاسفه معمولاً در مباحث الهیات تحت عنوان «وحدة اله العالم» بیان می‌کنند.

آنچه در آنجا بیان می‌شود دو مطلب است: یکی اینکه آیا تنها یک عالم وجود دارد یا بیش از یک عالم وجود دارد؟ و با توجه به اینکه به عقیده قدما به پیروی از هیئت بطلمیوسی همه عالم را زمین و نه فلک تشکیل می‌دهد و فلک نهم محدّد الجهات است، معنی این سؤال روشن است.

مطلب دیگر اینکه آیا عالم موجود وحدت طبیعی و شخصی دارد یا نه؟ حکما برای مدعای دوم دلیلی می‌آورند که قسمتی از آن بر فلکیّات قدیم مبتنی است.

ولی مسأله وحدت طبیعی و شخصی عالم مبتنی بر چنان فرضیاتی نیست، از راههای دیگر نیز می‌توان تأیید و بلکه اثبات کرد.

یکی از راهها فرضیه‌ای است قدیمی که احیاناً در جدید نیز تأیید می‌شود و آن وحدت و اتصال واقعی اجسام است. ما اجسام را به حسب حس، منفصل و جدا و متکثر می‌بینیم، ولی این احتمال هست که تمام اجسام جهان جسم واحد باشند و خلأ

حرکت- چنانکه گذشت- هستی است پس از نیستی و وجودی است آغشته به عدم، چنانکه در مقاله ۱۰ گذشت.

و به مقتضای قانون علت و معلول، هر موجود حادثی (موجودی که نبوده پس از آن شد) علت وجود می‌خواهد.

و انفصالی در بین نباشد، آنچه را ما خلأ یا جدایی دو جسم می‌پنداریم در واقع چنین نیست.

البته این فرضیه‌ای بیش نیست و اثبات آن خالی از اشکال نمی‌باشد.

یکی دیگر، از راه ارتباط غائی نظام عالم است:

ضقبلًا که درباره «دلیل نظم» بحث می‌کردیم ثابت کردیم که نوعی هماهنگی در هدف، میان اجزاء جهان مشاهده می‌شود؛ مثلًا در قسمتی از جهان که ما زندگی می‌کنیم اوضاع و احوال نشان می‌دهد که زمین، گازهای مجاور زمین، آبهای زمین، گیاهها، حیوانها، ماه که به دور زمین می‌گردد و خورشید که زمین به دور او می‌گردد با یکدیگر نوعی هماهنگی و انطباق دارند و مجموعا هدف یا هدفهایی مشخص را تأمین می‌کنند.

این ارتباط هدفی را به سه نحو می‌توان تصویر کرد:

یکی اینکه فرض کنیم جهان را صانع بزرگ مانند یک ماشین ساخته است و طوری آن را منظم ساخته است که به طور خود کار همه اجزاء، هدف واحدی را تأمین می‌کنند.

دیگر آنکه فرض کنیم در ساختمان جهان چنین انتظامی به کار نرفته است بلکه دائماً دستهای غیبی در کار جهان مداخله و جهان را اداره می‌کنند نظیر اداره کردن انسانها مؤسسه‌ها را. آن اراده‌های غیبی طوری حرکات اجزاء جهان را می‌گردانند که به نظر می‌رسد خود اجزاء جهان با یکدیگر هم هدف می‌باشند.

سوم اینکه فرض کنیم جهان مجموعا یک واحد واقعی طبیعی است؛ همه جهان دارای صورت واحد، نفس واحد، حیات واحد است نظیر یک فرد انسان که در عین جهازات مختلف و با وجود صدها میلیون سلول، یک واحد واقعی است و یک شخص است و حیات واحد دارد و همان حیات و یا نفس، مدبّر اجزاء و ابعاض ساختمان بدن اوست، روابط غائی و هدفی این پیکر را همان نیروی واحد انتظام می‌بخشد؛ آن

و اگر اجزاء جهان را یا بخشی از آنها را متغیر فرض نکنیم باز از اثبات علت وجود برای آنها گریزی نیست زیرا در مقاله ۹ اثبات کردیم که هر موجود ممکن اگر چه متغیر نبوده باشد نیازمند به علت وجود می‌باشد.

نتیجه

برای جهان هستی علت وجودی بیرون از خودش هست.

نیروی مدبّر حیاتی، هم به انسان وحدت واقعی بخشیده است و هم روابط اجزاء انسان را تنظیم می‌کند و همه نیروهای موجود را تحت تسخیر و تسلط خود درآورده است.

شخصی در نقطه‌ای از جهان نیکی می‌کند و در نقطه دیگر از جهان پاداش می‌گیرد، در دجله نیکی می‌کند و در بیابان پاداش می‌گیرد، و بر عکس به شخص معیّنی بدی می‌کند و به شخص دیگری مکافات پس می‌دهد. تکرار و وضع خاص این جریانات طوری نیست که قابل حمل بر تصادف باشد.

اکنون چه بگوییم؟ بگوییم جهان به صورت ماشینی منظم ساخته شده است و مکانیسم آن طوری است که بدون اراده عکس العمل‌های مناسبی نشان می‌دهد؟ و یا یک سلسله موجودات صاحب اراده هستند که علیرغم جریان طبیعی جهان مأموریت دارند این گونه حوادث را به وجود بیاورند؟ و یا اراده ذات باری مستقیماً این حوادث را خلق می‌کند بدون آنکه با مکانیسم جهان ارتباط داشته باشد.

در محل خود مبرهن است که رابطه اجزاء جهان را تنها از راه «مکانیسم» نمی‌توان توجیه کرد و مصنوع خداوند را به مصنوع بشر نمی‌توان قیاس گرفت همچنانکه دخالت اراده‌های موجودات نامرئی را به صورت خارج از نظام عالم نمی‌توان پذیرفت؛ و همچنین در محل خود ثابت است که دخالت مستقیم اراده ذات باری بدون وساطت شئ دیگر نیز نامعقول است.

علیهذا اگر انتظام و هماهنگی هدفی اجزاء جهان را- لا اقل به مقیاس زمین و سیّاراتی که ما می‌شناسیم- بپذیریم چاره‌ای جز پذیرفتن وحدت طبیعی جهان نداریم.

توضیح

اولًا: باید دانست که نتیجه این دو برهان یکی است، زیرا برهان اوّلی برای موجودات این جهان- که واقعیت مطلق نداشته و با شرایط مخصوص و تقدیر معین واقعیت‌دار، و بی آن شرایط و تقدیر، بی واقعیت و نابود هستند- یک واقعیت مطلق (بی قید و شرط) اثبات می‌نماید و آن همان علت مطلقه است که به موجب برهان دوم از برای معلولات جهان اثبات می‌شود، زیرا «معلول» همان موجودی است که وجودش در تقدیر معین و شرایط مخصوص (که علت وجود باشد) بود می‌گردد.

پس در حقیقت «علت مطلقه» همان «واقعیت مطلقه» و «معلول» همان «واقعیت مقیّد» خواهد بود.

و ثانیاً: باید دانست که بیان گذشته (دو برهان) اگر چه با اصطلاحات فنی فلسفی تقریر شده در عین حال به حسب معنی بسیار ساده و قابل فهم است.

انسان گاهی که مرگ دیگران یا نابودی چیزی را می‌بیند با ذهن ساده و با زبان بی‌آلایش خود می‌گوید: «اگر هستی او در دست خودش بود از دست نمی‌داد». هر چه در این جهان بیابیم همین حال را دارد، هستی‌اش در دست خودش نیست و بدیهی است هستی دیگران نیز در دست او نیست، پس ناچار دستی هست که هستی خودش از خودش بوده و هستی دیگران در وی و از وی می‌باشد.

تنبیه و تذکر

مادیین در زمینه بحث گذشته سخنان بی‌پایه بسیاری گفته‌اند و ما در مقاله‌های گذشته به همه آنها پاسخ داده‌ایم.

و اگر سخنان ایشان تحلیل شود روشن خواهد شد که همه اشکالات آنها ناشی از سوء فهم است. اشکال کنندگان بالاخره در فهم یکی از مقدمات برهان لنگ می‌باشند:

۱. مانند کسانی که ارتباط اجزاء جهان را فراموش نموده گفته‌اند:

«جهان در حقیقت مجموعه‌ای است از متفرّقات که هر یک از آنها علتی مادی داشته و دارد و این سلسله‌های متفرقه پهلوی هم قرار گرفته و تا لانهایت پیش می‌روند.»

اشکال کننده فراموش کرده که جهان یک واحد است و چنانکه گذشت حادث و نیازمند به علت می‌باشد.

۲. و مانند کسانی که ارتباط اجزاء جهان را حفظ کرده‌اند ولی از اینکه این ارتباط سرانجام مستلزم به وجود آمدن یک واحد واقعی خواهد بود غفلت ورزیده گفته‌اند:

«نیازی که هر پدیده‌ای به علت پیدا می‌کند با پدیده دیگر تأمین می‌شود. نیاز تخم مرغ با مرغ رفع می‌شود و نیاز مرغ با تخم مرغ و همچنین ... دیگر نیازی به علتی بیرون از جهان نیست.»

اینان این نکته را نرسیده‌اند- و یا نخواسته‌اند برسند- که: جهان با رابطه وجودی خود یک واحد نیازمندی را تشکیل می‌دهد و این نیاز با چیزی بیرون از جهان باید رفع شود.

۳. و مانند کسانی که به نظریه حرکت عمومی (عرضی یا جوهری) پی نبرده‌اند و نظریه فلسفی لزوم مرجّح را (ممکن در وجود خود مرجّح می‌خواهد) نیز درست تعقل نکرده گفته‌اند:

«ماده جهان، قدیم است و در وجود خود نیازمند به علت نمی‌باشد و صور و ترکیبات ماده و خواص آنها نیز مستند به ماده می‌باشد نه به علت دیگری.»

اینان از نتایج نظریه حرکت عمومی بی‌خبرند. هر ماده‌ای که زاییده تراکم شماره زیادی انرژی می‌باشد (بنا به حرکت عمومی فیزیکی) هرگز نمی‌تواند قدیم بوده باشد، و همچنین اگر ماده مساوی حرکت بوده باشد هرگز نام «ثبات» و «دوام»

را نمی‌تواند به خود گیرد.

و گذشته از این، ماده‌ای که تنها امکان ترکیبات و صور و خواص را دارد و بس، با مجرد جواز و امکان، فعلیت آنها را نمی‌تواند واجد شود، مانند پنبه‌ای که قابلیت رخت شدن دارد، به مجرد این قابلیت رخت نمی‌شود و نمی‌شود پنبه را پوشید، بلکه دستهای دیگری نیز مانند کارخانه ریسندگی و بافندگی و خیاطی باید به میان بیاید.

۴. و مانند کسانی که به واسطه تمیز ندادن میان فعل و قبول (کنش و پذیرش) به انکار علت فاعلی و قناعت به علت مادی گرفتار شده و در اینجا گفته‌اند:

«درست است که جهان علت می‌خواهد ولی علت وی همان ماده‌ای می‌باشد که با تجزیه و ترکیب خود با شرایط گوناگون پدیده‌های رنگارنگ می‌آفریند.»

اینان چنانکه در مقاله ۹ بیان شد میان «تأثیر» و «تأثر» فرق نگذاشته‌اند در حالی که تأثیر، معنی «از موجودی خود دادن» و تأثر، معنی «از موجودی دیگران گرفتن» دارد و به عبارت دیگر در مورد تأثیر، لازم است مؤثر اثر را واجد باشد، و در مورد تأثر متأثر باید فاقد اثر باشد؛ و البته «فقدان» نمی‌تواند «وجدان» شود و به همین جهت ماده که حامل امکان و قابلیت شئ است نمی‌تواند فعلیت همان شئ را که ندارد به خود بدهد.

درست است که فعلیتهایی که در ماده به وجود می‌آیند با تجزیه و ترکیب و پیدایش شرایط مناسبه به وجود می‌آیند، ولی باید دید که آیا تنها امکان تجزیه و ترکیب در ماده می‌تواند فعلیت تجزیه و ترکیب را به وجود آورد؟

و آیا امکان شرایط همان فعلیت شرایط می‌باشد؟

و آیا فعلیت تجزیه و ترکیب و پیدایش شرایط که همه از سنخ حرکت می‌باشند، محرک- که یک نوع علت فاعلی است- نمی‌خواهد با اینکه حرکت بی‌محرک نمی‌شود؟

آری اینان اول در ماده حرکت دائمی اثبات کرده و می‌گویند: «انبوه بیشماری از اجزاء در فضا به همدیگر برخورد نموده و جهانی تشکیل می‌دهند» و پس از آنکه این کار را با «اتفاق» ساختند می‌گویند «اتفاقی نیست و علت- یعنی علت مادی- ثابت است» و هر جا علتی فاعلی روشن می‌بینند نام «شرط» به وی داده و آهسته رد می‌شوند در صورتی که ما می‌دانیم واقعیت اشیاء با نامگذاری تغییر نمی‌پذیرد و بحث فلسفی هم تئوری خالی را که هیچ اثبات نشود برنمی‌دارد.

ما خدا را چگونه تصور می کنیم

ما پیوسته در زندگانی مادی خود به یک سلسله معلولات جسمانی که آغشته به یک رشته قیود جسمانی و زمانی و مکانی می‌باشند گرفتاریم. هیچگاه حواس و تخیل ما یک موجودی بی‌قید و شرط نمی‌تواند درک نماید.

ماده و جسم کجا و اطلاق کجا؟!

و از این روی ما هرگز نمی‌توانیم با توجه عادی خود «موجود مطلق» را تصور نماییم [1].

---

۱. بشر می‌خواهد به خدا معتقد گردد و به او معرفت پیدا کند. اولین پرسشی که به میان می‌آید این است که آیا بشر قادر است خدا را تصور کند تا بدو معتقد گردد یا نه؟ زیرا اعتقاد، تصدیق است و تصدیق فرع بر تصور است و اگر تصور خدا غیر ممکن باشد تصدیق و اعتقاد به او نیز غیر ممکن خواهد بود.

ممکن است گفته شود تصور خدا غیر ممکن است، زیرا تصور هر چیزی نوعی احاطه علمی بر اوست و ذات احدیّت نه ذهنا و نه خارجا محاط واقع نمی‌شود، زیرا ذات باری تعالی مطلق است و آنچه در ذهن بشر وارد می‌شود محدود است.

پس باید از شکاکان پیروی کنیم که می‌گویند خداوند فرضا وجود داشته باشد از

ولی در عین حال نباید تصور کرد که ما «مقیّد» را بی «مطلق» تصور مـی‌کنـیم، زیرا هر مقید مجموع چندین مطلق است که به واسطه مقارنت و برخورد، همدیگر را

دسترس فکر بشر که بتواند درباره او نفیا یا اثباتا حکم کند خارج است.

و یا باید لا اقل عقیده «معطّله» را بپذیریم که منکر معرفت به ذات باری می‌باشند و می‌گویند خداوند را با عقل نمی‌توان شناخت، کمیت عقل در این میـدان لنـگ اسـت، حداکثر معرفت همان اعتقاد عوام الناس است که یک عقیده مبهم در ایـن زمینـه پیـدا کرده‌اند: «علیکم بدین العجائز».

عرفا نیز به نوعی دیگر منکر معرفت عقلی می‌باشند ولی آنها منکر معرفت نیستند بلکه طرفدار معرفت قلبی و شهودی می‌باشند و برای آن ارزش فوق العاده قائلند.

خواجه عرفان لسان الغیب شیرازی می‌گوید:

عـارف از پرتـو مـی راز نهـانی دانسـت
گوهر هر کس از این لعل توانی دانسـت

شرح مجموعه گل مرغ سحر داند و بـس
که نه هر کو ورقی خواند معانی دانسـت

ای که از دفتر عقل آیـت عشـق آمـوزی
ترسم این نکته به تحقیـق نتـانی دانسـت

مقصـود وی از «مجموعـه گـل» ذات مسـتجمع جمیـع صـفات کمالیّـه اسـت، و مقصودش از «مرغ سحر» عبّاد و سلّاک «مستغفرین بالاسحار» ند، مقصود دلهای لبریز از شوق و سرگرم به راز و نیاز و تهذیب و تصفیه و سیر و سلوک است.

گویا خواجه شیراز در بیت سوم بوعلی را در آخر اشارات که به «مقامات العارفین» پرداخته مخاطب قرار داده است. بوعلی در نمط نهم اشارات بـا سـبک بسـیار بـدیعی خواسته است بر مبنای موازین عقلی و فلسفی مراحل و منازل اهل سلوک را شرح کند و به تعبیر «لسان الغیب» خواسته است از دفتر عقل آیت عشق بیاموزد، لهذا مورد انتقاد خواجه شیراز قرار گرفته است.

در کلمات ائمه اطهار و مخصوصاً امام الموحّدین و ملهم العارفین امیـر المـؤمنین

مقید ساخته و از اطلاق انداخته‌اند: «انسان کوتاه سفید» مقیدی است که از سه تا مطلق به وجود آمده است. پس ما مطلق را تصور می‌کرده‌ایم ولی در میان قیود.

علی علیه السلام نیز جمله‌هایی دیده می‌شود که در ابتدا به نظر می‌رسد طرفدار تعطیل و تعبد در معارف الهی می‌باشند و هر گونه مداخله عقل را در ساحت معارف الهی ناروا می‌شمارند و شاهباز عقول را از رسیدن به قلّه شناخت ذات حق ناتوان می‌شمارند. به قول حافظ:

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر   کانجا همیشه باد به دست است دام را

در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید:

الّذي لا يدركه بعد الهمم و لا يناله غوص الفطن.

همتها هر اندازه دور پروازی کنند او را نمی‌یابند و زیرکیها هر اندازه در ژرفای دریای اندیشه فرو روند به او نائل نمی‌گردند.

در خطبه ۸۷ می‌فرماید:

و انّك انت اللّه الّذي لم تتناه فى العقول فتكون فى مهبّ فكرها مكيّفا و لا فى رويّات خواطرها فتكون محدودا مصرّفا.

همانا تو آن خدایی هستی که در عقلها نمی‌گنجی تا در معرض وزش اندیشه‌ها نقش‌پذیر کیفیات بشوی، و نه تحت کنترل فکر در می‌آیی تا محدود و قابل تغییر باشی.

در بعضی از آثار دینی آمده است:

احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار.

همچنانکه از چشمها پنهان است از عقلها پنهان است.

این مطلب دامنه درازی دارد ولی به صورتی که «معطّله» طرح می‌کنند البته صحیح نیست. مفاد جمله‌های بالا نیز غیر آن چیزی است که «معطّله» ادعا می‌کنند.

و از همین جاست که اگر مطلقی را بشنویم، به واسطه انس ذهنی خود بـرای وی از قیود مأنوسه خود تصوری می‌سازیم، چنانکه یک دهاتی بـی‌خبـر از جهـان بیرون، اگر بشنود که در نیمکره غربی شهر بزرگی است به نام «نیویورک»، در ذهن وی

آنچه صحیح است و با مفاد جمله‌های بالا نیز منطبق است این است که امکانات عقلی بشر برای معرفت ذات باری، حدود معیّنی دارد که از آن حدود نمی‌تواند تجاوز کنـد. حتی کامل‌ترین افراد بشر حق دارد بگوید:

لا احصي ثناء عليك انت كما أثنيت علي نفسك.

من نتوانم تو را آنچنانکه بایست توصیف کنم، تو آنچنانی که خود توصیف کرده‌ای.

جهـــان متفـــق بـــر الهیـــتش فـــرو مانـــده در کنـــه مـــاهیتش

نه بر اوج ذاتش رسـد مـرغ و هـم نه در ذیل وصفش رسد دست فهم

در این ورطه کشتی فرو شد هـزار کـه پیـدا نشـد تختـه‌ای بـر کنـار

توان در بلاغت بـه سـحبان رسـید نه در کنه بی‌چـون سـبحان رسـید

که خاصان در این ره فرس رانده‌اند به «لا احصی» از تک فرو مانده‌انـد

آنچه از راهنماییهای پیشـوایان دیـن اسـتفاده مـی‌شـود محـدودیت قـدرت سـیر عقلانی بشر است نه نـاتوانی و ممنوعیـت کامـل عقـل بشـر آنچنانکـه «معطّلـه» ادعـا می‌کنند.

در خطبه ۴۸ نهج البلاغه می‌فرماید:

لم يطلع العقول علي تحديد صفته و لم يحجبها عن واجب معرفته.

عقلها را اجازت نداده که حدود صفات او را مشخص کنند اما در عین حال آنها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته است و پرده‌ای میان عقول و آن «مقدار واجـب» قرار نداده است.

پس معلوم می‌شود در عین ناتوانی عقول از وصول به کنه معرفت باری تعالی، یک «مقدار واجب» در کار است که در آن مقدار نه تنها ممنوعیت نیسـت بلکـه وجـوب و لزوم تحقیق در کار است.

شکل یک آبادی بزرگی مجسم می‌شود حداکثر صد برابر آبادی خودش کمّا و کیفا.
ولی ما برای اصلاح تصور وی می‌گوییم: «نیویورک آبادی است لیکن نه از این

خود علی (ع) مباحث بسیار عمیقی با روش استدلالی و عقلی و فلسفی در الهیات طرح کرده که هرگز در جهان سابقه نداشته است. تعلیمات او خود عامل بسیار مهمی برای توجه به الهیات عقلی و پیشرفت الهیات عقلی در جهان اسلام و بالاخص در جهان شیعه به شمار می‌رود.

به هر حال این مطلب که حق عقل در این مسائل چه اندازه است؟ آیا باید در این مسائل یکسره قائل به تعطیل و تعبد باشیم، خصوصاً با توجه به اینکه می‌گویند اسماء اللّه توقیفی است، یا آنکه در حدود معیّنی امکان معرفت برای عقل هست؟ فعلًا محل بحث نیست، بعداً در همین مقاله مورد بحث واقع خواهد شد.

آنچه فعلًا مطرح است این است که «ما خدا را چگونه تصور می‌کنیم؟». بدیهی است که تصور خدا مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نمی‌شود، زیرا گذشته از اینکه می‌دانیم ادراکات حسی ما از چه نوع و چه مقوله است و تصور خدا در میان آنها یافت نمی‌شود، مدرکات حسی ما محدود و مقید است و خداوند حقیقتی مطلق است و محدودیت با ذات او ناسازگار است. پس؛ از چه راه ما ذات حق را تصور می‌کنیم؟

در مقاله پنجم تحت عنوان «پیدایش کثرت در ادراکات» یک سلسله بحثهای کلی درباره کیفیت پیدایش مفاهیم انجام شد. با توجه به آنچه در آنجا گفته شد باید بدانیم که تصور خداوند از نوع تصور ماهیات نیست تا لازم آید ذهن قبلًا به فرد و مصداق آن از راه حواس ظاهره یا باطنه رسیده باشد تا بتواند آن را تخیل و سپس تعقل نماید، بلکه این تصور از نوع تصور آن سلسله معانی و مفاهیم است که «معقولات ثانیه فلسفی» نامیده می‌شود از قبیل مفهوم «وجود»، «وجوب»، «قدم»، «علّیت» و امثال اینها. این گونه تصورات که انتزاعی می‌باشند نه مسبوقند به صورت حسی و نه به صورت خیالی، بلکه عقل مستقیماً آنها را از صور حسی و خیالی انتزاع می‌کند. این گونه تصورات همواره به صورت کلی در ذهن وجود دارند. آری تصور ذات باری از قبیل تصور مفهوم وجود و مفهوم وجوب و امثال اینهاست با این تفاوت که تصور خداوند از ناحیه ترکیب چند مفهوم از این مفاهیم یا یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیات صورت می‌گیرد از قبیل مفهوم «واجب الوجود»، «علت نخستین»، «خالق

آبادیها» چنانکه به یک خواربار فروش ساده لوح می‌گوییم: «اکنون تا نه رقم اعشاری توزین می‌کنند ولی با ترازویی نه از این ترازوها».

کل»، «ذات ازلی»، «کمال مطلق» و امثال اینها.

اختصاص به خداوند ندارد، تصور ما درباره «ماده اوّلی جهان» نیز از همین قبیل است. ما تصوری از ماهیت و ذات و کنه ماده اولی جهان نداریم ولی او را به عنوان «ماده اوّلی» که یک عنوان انتزاعی و ثانوی است تصور می‌کنیم و احیاناً برهان بر وجودش اقامه و وجودش را تصدیق می‌کنیم.

اساساً اگر ذات حق به هیچ وجه قابل تصور نبود همان طور که امکان معرفت و شناسایی و تصدیق نداشت امکان انکار و بلکه شک هم نداشت. ما تا چیزی را به نحوی از انحاء تصور نکنیم نه می‌توانیم وجودش را انکار کنیم و نه می‌توانیم در وجودش شک کنیم؛ و حتی نمی‌توانیم مدعی شویم که نمی‌توانیم او را تصور کنیم، زیرا تا چیزی را تصور نکنیم نمی‌توانیم منکر وجودش یا تصورش بشویم. پس ما خدا را هم تصور می‌کنیم و هم تصور نمی‌کنیم: ما او را تحت یک عنوان عامّ انتزاعی از قبیل «خالق کل» تصور می‌کنیم اما کنه ذاتش را تصور نمی‌کنیم.

اشکال بیشتر در تصور ذات واجب از این ناحیه است که ذات واجب، مطلق و لا یتناهی است و ذهن، او را به عنوان «ذات مطلق و لا یتناهی» تصور می‌کند در صورتی که ذهن قادر به تصور «مطلق» و «غیر متناهی» نیست.

در پاسخ این اشکال، اول باید «مطلق» را معنی کنیم:

اطلاق (به معنی اسم مفعولی) یعنی رهایی؛ مثلًا مفهوم «انسان» به خودی خود یک مفهوم رها و آزاد است و دایره وسیعی را فرا می‌گیرد، اما همینکه مفهوم «سفید پوست» به آن اضافه شد «مقیّد» می‌گردد. مفهوم «انسان سفید پوست» فقط قسمتی از سطح دایره اول را شامل می‌شود و دایره‌ای در داخل دایره اول تشکیل می‌دهد. همینکه مفهوم «دانشمند» را برای بار دوم اضافه کردیم و گفتیم «انسان سفید پوست دانشمند» محدودتر می‌شود و دایره کوچک‌تری در داخل دایره دوم تشکیل می‌شود و همین طور ...

از اینجا معلوم می‌شود که ما تا «مطلق» را تصور نکنیم نمی‌توانیم «مقیّد» را تصور کنیم. هر مقیدی از اجتماع چند مطلق تشکیل می‌شود و حقیقت هر مطلق عبارت

نتیجه

از این بیان دستگیر می‌شود که: ما اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی، نگهداری می‌نماییم و نیاز ما به این نفی در مورد علت جهان هستی (خدا) از هر مورد دیگر بیشتر است، زیرا هر چه در مورد خدا اثبات کنیم (از ذات گرفته تا صفات) مطلق

است از مقید منهای قید، یعنی نبودن قید کافی است برای اطلاق و ارسال مفهوم.

البته محققین در اینجا تحقیق خاصی دارند و مدعی هستند که آنچه در ضمن مقید وجود دارد خود مطلق نیست بلکه جامع مشترک میان مطلق و مقید است و آن را «طبیعت لا بشرط مقسمی» می‌نامند و خود مطلق را «لا بشرط قسمی» می‌خوانند. این بحث از حدود این مقاله خارج است و با مدعای قبلی ما هم منافاتی ندارد.

پس این ایراد: ذهن قادر به تصور «مطلق» نیست، ایراد درستی نیست.

در اینجا این اشکال باقی می‌ماند که اولًا اطلاق مفهومهایی از قبیل مفهوم «انسان» و «سفید پوست» و غیره اطلاق نسبی است. این معانی و مفاهیم یک محدودیت ذاتی دارند که از آن تجاوز نمی‌کنند.

مثلًا مفهوم انسان یک مفهومی است که بالذات شامل درخت و گوسفند نمی‌شود ولی نسبت به افراد خود مطلق و رهاست. پس این مفهوم از جهتی مطلق است و از جهتی محدود و مقیّد. اما اطلاق ذات حق نسبی نیست و به همین جهت نباید با این چیزها قیاس شود.

ثانیاً اطلاق این معانی اطلاق مفهومی است، یعنی همه اینها یک سلسله مفاهیم ذهنی می‌باشند که نسبت به گروهی بیشمار از قیود مفهومی، مطلق و رها می‌باشند، ولی ذات حق از سنخ مفاهیم نیست؛ آنجا که می‌گوییم «ذات حق مطلق است» منظور این نیست که ذات حق کلی‌ترین مفاهیم است و این مفهوم هیچ محدودیتی ندارد، نظیر مفهوم «شئ»، بلکه منظور اطلاق وجودی است یعنی ذات حق در متن واقع و ظرف خارج مطلق و لاحد است، هیچ نوع محدودیت مکانی، زمانی، امکانی، ماهیتی ندارد. پس تصور مطلقات مفهومی دلیل بر امکان تصور مطلق وجودی نیست.

جواب این است که سخن در این نیست که اطلاق ذات حق اطلاق مفهومی

خواهد بود، زیرا تقید و اشتراط- چنانکه روشن شد- معلولیت را در بر دارد، و اطلاق را با «نفی» باید نگهداری کرد می‌گوییم: خدا موجود است ولی نه مانند این موجودات، می‌گوییم: خدا وجود دارد، علم دارد، قدرت دارد، حیات دارد ولی نه از

است، سخن در این است که ما اطلاق وجودی ذات حق را در ذهن خود چگونه تصور می‌کنیم؟ تصور این اطلاق مستلزم این نیست که واقعیت این اطلاق در ذهن منعکس شود یا ذهن ما خارجا با آن متحد شود، بلکه ما این اطلاق را با کمک «نفی» تصور می‌کنیم به این طرز که مفهوم «وجود» مشترک را تصور می‌کنیم و سپس شباهت و مماثلت وجود حق را با سایر وجودات در محدودیت و بعضی جهات دیگر از ذات حق سلب می‌کنیم و به این ترتیب از ذات حق که وجود مطلق است تصوری در ذهن خود می‌آوریم.

تصور «لا یتناهی» نیز همین طور است. مثلًا در این باره می‌اندیشیم که فضا متناهی است یا غیر متناهی؟ خود این سؤال که برای ذهن مطرح است دلیل است که ذهن همچنانکه تصوری از «متناهی» دارد، تصوری هم از «غیر متناهی» دارد، در صورتی که اگر ذهن بخواهد مصداق فضای لا یتناهی را تصور کند، یعنی بخواهد غیر متناهی را نزد خود مجسم کند در حالی که آن فضای مجسم ذهنی واقعاً غیر متناهی باشد امکان‌پذیر نیست، ولی اگر ذهن فضای محدود را در خود مجسم کند آنگاه مفهوم کلّی «فضا» و هم مفهوم «محدودیت» را تعقل کند آنگاه مفهوم «نفی» و «عدم» را بر «فضای محدود» اضافه کند امری ممکن و معقول است و واقعاً مفهوم «فضای نا محدود» را تصور کرده است.

پس ذهن به طور مستقیم قادر نیست «غیر متناهی» را تصور کند ولی به طور غیر مستقیم قادر است؛ و به تعبیر دیگر ذهن قادر نیست «غیر متناهی» را «تخیل» کند یعنی در قوه خیال که قوه‌ای نیمه مجرد است و خود و مدرکاتش ذی بعد می‌باشند آن را بگنجاند، زیرا مستلزم این است که ذهن در آن واحد بعدی غیر متناهی در خود جای دهد و این غیر ممکن است و لا اقل برای نفوس عادی غیر ممکن است، اما مانعی نیست که ذهن «غیر متناهی» را تعقل کند یعنی با ترکیب یک سلسله مفاهیم کلی، تصوری که البته از نوع ماهیت نخواهد بود بلکه از نوع مفاهیم انتزاعی خواهد بود برای خود بسازد.

این وجودها، نه از این علمها، نه از این قدرتها، نه از این حیاتها. روی هم رفته صفات خدا اطلاق دارند و با نفی نگهداری می‌شوند چنانکه ذات نیز چنین بود.
اکنون باید دید که این صفات را چگونه و از چه راه می‌توان اثبات کرد.

ذهن همیشه برای درک و تصور حقایقی که از درک مستقیم آنها ناتوان است به این وسائل متشبّث می‌شود یعنی از طریق غیر مستقیم، تصور معقول و صحیحی به دست می‌آورد.

پس معلوم شد تصور خداوند در آن حدود که برای فلسفه، تحقیق درباره وجود یا عدم آن را میسر سازد، برای ذهن ممکن است.

و همچنین معلوم شد به همین نحو برای ذهن ادراک صفات باری تعالی که همه نامحدود و غیر متناهی می‌باشند نیز میسر است. باری تعالی علم نامحدود و حیات نامحدود و کمال و جمال نامحدود و اراده و مشیّت نامحدود و خیر و رحمت نامحدود است. هیچ مانعی نیست که ذهن نامحدودی صفات او را بشناسد.

اما اینکه حدود برد و پیشروی عقل در درک ذات و صفات ذات حق چه اندازه است، مطلبی است که از حدود این بحث خارج است و در آینده اندکی درباره آن بحث خواهد شد.

از برای اثبات این نظریه تنها یک نگاه به دو برهان گذشته که برای اثبات صانع ذکر نمودیم کافی است، زیرا از راه برهان دوم نیاز جهان هستی به خدا برای این بود که یک واحد معلول بود و یک واحد معلول یک علت بیشتر برنمی‌دارد (رجوع شود به مقاله علت و معلول) ... و همچنین تأمل در مضمون برهان اوّلی، این مطلوب را به نحو روشن‌تری می‌رساند، زیرا واقعیت مطلق بی‌قید و شرطی که برهان نامبرده اثبات کرده و نام «واجب الوجود» به وی می‌دهد، با فرض اطلاق محض، دیگر هیچ گونه کثرت و تعددی را نمی‌پذیرد، برای اینکه چیزی که هیچ قید و شرطی به وی ضمیمه نشده باشد، بدیهی است که تصور تعدد و کثرت در وی امکان پذیر نیست؛ بلکه طبق این برهان، اثبات وجود خدا (واقعیت مطلق) در اثبات وحدت کافی است[1].

و از همین جا می‌توان گفت بشر از روزی که به فکر خدا افتاده وحدتش را نیز طبعاً اثبات می‌کرده است.

---

۱. مسائل الهی آنگاه که به شکل فلسفی طرح می‌شود ترتیب و نظم خاصی دارد که باید پیروی شود، بر خلاف هنگامی که از طریق سائقه عشق فطری و یا از طریق علمی و مطالعه در آثار و مخلوقات در جستجوی این مسائل هستیم.

اگر بشر با سائقه عشق فطری در جستجوی خداوند برآید، از همان اول در جستجوی «اللّه» است؛ یعنی بالفطره ذاتی را جستجو می‌کند که موجود است و واحد است و مستجمع جمیع کمالات است.

اگر از طریق علمی یعنی از طریق مطالعه در آیات برآید، قبل از هر چیزی متوجه علم و حکمت و حیات پدید آورنده جهان می‌شود و از طریق شناختن صفات پدید آورنده پدیده‌ها حکم می‌کند که طبیعت و ماده مستقل نیست بلکه مسخّر قوه‌ای است شاعر و مدرک. علیهذا بشر اگر از راه علمی بخواهد خدا را بشناسد صفات خدا را قبل از ذاتش درک می‌کند.

همان طور که قبلًا اشاره کرده‌ایم پیمودن راه علمی، تنها ما را متوجه جهانی در ماوراء طبیعت می‌کند که از روی حکمت و تدبیر، اداره این جهان را در اختیار دارد؛ بیش از این هیچ حقیقتی از آن جهان به ما معرفی نمی‌کند. ما از طریق به اصطلاح علمی یعنی از طریق مطالعه مستقیم مخلوقات و آثار بدون اینکه استعداد فلسفی خود را به کار اندازیم نمی‌توانیم هیچ اطلاعی جز این مقدار که طبیعت مسخّر اراده یا اراده‌هایی است که آن را می‌چرخاند، از ماوراء ماده و طبیعت به دست آوریم، در اساسی‌ترین مفهوم مربوط به خدا یعنی وجوب وجود و استقلال ذاتی و بی‌نیازی او از غیر خود درمی‌مانیم. لهذا سیر و مطالعه در آفاق و انفس قادر نیست همه مسائل مورد نیاز ما را درباره خداوند تأمین نماید. از آن جمله وحدت ذات واجب الوجود است.

اما سلوک فلسفی به نحو دیگر است. در سلوک فلسفی ابتدا وجود واجب الوجود یعنی وجود موجود یا موجوداتی مستقل و قائم به ذات و بی‌نیاز از علت اثبات می‌شود بدون آنکه وحدت و سایر صفات ثبوتیّه یا سلبیّه مورد بحث باشد، یعنی همین قدر اثبات می‌شود که جهان هستی از موجود یا موجوداتی قائم به ذات خالی نیست، همه هستیها هستیهای ممکن و نا مستقل نمی‌باشد، هستی ممکن متکی به هستی واجب، و هستی نا مستقل متکی به هستی مستقل است؛ اما اینکه هستی واجب یکی است یا بیشتر؟ آیا از نوع جسم و جرم و ماده است یا نه؟ آیا جوهر است یا عرض؟ آیا بسیط است یا مرکّب؟ آیا خود آگاه است یا نا خودآگاه؟ آیا به سایر اشیاء احاطه علمی دارد یا ندارد؟ آیا قدرت دارد یا ندارد؟ حدود قدرتش چیست؟ آیا مختار است یا موجب؟ ... و امثال این سؤالات هیچکدام در ابتدا مطرح نیست، تدریجا و به ترتیب و نظم خاص طرح می‌شود؛ درست مانند مسائل ریاضی باید مرحله به مرحله طی شود و

مراحل ابتدائی پایه و مقدمه مراحل بعدی قرار گیرد.

در بحث گذشته اثبات شد که موجود بر دو قسم است: موجود واجب و موجود ممکن.

در آن بحث نظر کسانی که موجود بودن را با حادث بودن و معلول بودن مساوی فرض می‌کنند رد شد؛ معلوم شد در میان هستیها هستی یا هستیهایی الزاما هست که قائم بالذات است و به خود موجود است و هیچ گونه محدودیت زمانی یا غیر زمانی ندارد.

اکنون می‌خواهیم وحدت واجب الوجود را اثبات کنیم، یعنی در سراسر هستی آنکه به خود موجود است و مستقل و قائم بالذات است یکی است نه بیشتر.

ما در اینجا پنج برهان ذکر می‌کنیم. دو برهان از این پنج برهان از براهینی است که فلاسفه معمولًا در کتب فلسفه متعرض آنها می‌شوند و در متن مقاله نیز تنها همین دو برهان ذکر شده است. سه برهان دیگر براهینی است که در کتب فلسفه نیامده است، تنها در آثار مقدس دینی اسلامی یعنی در قرآن و حدیث آمده است. ما به ترتیب همه آنها را ذکر می‌کنیم.

برهان اول: وحدت عالم دلیل بر وحدت مبدأ عالم است.

این برهان چهار مقدمه دارد:

الف. وحدت عالم یک وحدت واقعی و طبیعی است.

ب. عالمی جز این عالم نیست.

ضج. معلول واحد جز از علت واحد صادر نمی‌شود.

د. واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است.

درباره مقدمه اول قبلًا بحث شد، ولی مجددا با بیان دیگری توضیح می‌دهیم.

راجع به ارتباط اجزاء عالم سه گونه می‌توان نظر داد:

یکی اینکه هیچ گونه ارتباطی میان اجزاء جهان نیست، جهان عبارت است از یک سلسله اجزاء و ذرات پراکنده و غیر مرتبط، مانند انباری که از اشیاء متفرقه‌ای انباشته شده است، وجود هیچ جزء با جزء دیگر مربوط نیست.

به عبارت دیگر در جهان، آنچه ارتباط هست میان پاره‌ای حوادث است که

برخی علت بعضی دیگر هستند و زمانا متعاقب یکدیگرند، ولی اجـزاء جهـان کـه بـه صورت اجرام و اجسام خاص مشاهده می‌شوند هیچ گونه پیوندی با یکدیگر ندارنـد. علیهذا اگر فرض کنیم برخی از اجزاء عالم به کلی معدوم گردد و یا با یک عامل خارج از عالم، تغییر وضع و محل بدهد هیچ گونه تغییری در اجزاء دیگر و در کل جهان پدید نمی‌آید.

نظر دوم این است که اجرام و اجسام با یکدیگر مرتبطاند ولی از نوع ارتباطی که مصنوعا میان اجزاء یک ماشین و یک کارخانه وجود دارد. اجزاء یـک ماشـین و یـک کارخانه در یک نظام خاص قرار دارند و هر کدام کار مخصوص دارد کـه بـرای کـار مجموع ضروری است. هر گونه تغییر یا کم و زیاد شدن اجزاء در وضـع مجمـوع اثـر می‌گذارد و احیاناً اختلال ایجاد می‌کند.

علیهذا اگر برخی از اجزاء جهان (به فرض) به کلی معـدوم گـردد و یـا مصـنوعا تغییر وضع و محل بدهد در وضع کلی جهان مؤثر است و احیاناً ممکن اسـت ماشـین جهان مختل گردد.

آنچه قطعی و مسلّم است این است که وضع یک ستاره که در یک منظومه شمسی قرار دارد در وضع همه آن منظومه مؤثر است. قطعا اگر خود خورشید که مرکز منظومه شمسی است منفجر و پراکنده شود تمام منظومه متلاشی می‌گردد. ممکن است متلاشی شدن این منظومه در متلاشی شدن منظومه‌هایی که ایـن منظومـه جزئـی از آنهاسـت و در وضع کهکشانی که اینها جزء آن محسوب می‌شـوند بلکـه همـه کهکشـانها و همـه جهان مؤثر واقع شود. نیروی جاذبه عمـومی تـأثیر عظیمـی در ماشـینی کـردن جهـان دارد.

نظر سوم این است که پیوستگی اجزاء جهان عمیـق‌تـر از پیوسـتگی اجـزاء یـک ماشین است، از نوع پیوستگی اعضای یک پیکر است، یعنی حیات واحد و شخصـیت واحد بر جهان حکومت می‌کند، مجموع جهان یک واحد شخصی است همان طور که یک فرد انسان با همه اعضاء و اجزاء فراوان که بالغ بر میلیاردها سلول می‌شـود و هـر سلول به نوبه خود از قسمتها تشکیل شده و هر قسمتی از ذرات فـراوان فـراهم آمـده است دارای یک شخصیت و یک روح است نه شخصیتها و حیاتها و روحها.

در مقاله علت و معلول و مقاله قوه و فعل و اوائل همین مقاله این نوع از وحدت تأیید شده است و این برهان مبتنی بر این نوع از وحدت است.

در توضیح مقدمه دوم می‌گوییم اگر جهان جسمانی را از نظر ابعاد، غیر متناهی بدانیم و به قول پاسکال «جهان را کره‌ای بدانیم که مرکزش همه جاست و محیطش هیچ جا نیست» جهان دیگر غیر از این جهان تصور ندارد، ولی اگر این جهان را محدود و متناهی بدانیم آنچنانکه قدما می‌گفتند و امروز نیز طرفداران بزرگی دارد، خواه آنکه به جسم محیط بر همه اجسام (محدّد الجهات) قائل بشویم یا قائل نشویم، وجود جهان دیگر تصور دارد. ولی حکمای قدیم براهینی دارند مبنی بر اینکه وجود دو جهان جسمانی منفک از یکدیگر محال است و آنها را در «الهیات» تحت عنوان «فی وحدة اله العالم» ذکر می‌کنند.

درباره مقدمه سوم در مقاله «علت و معلول» بحث شده است، در اینجا تکرار نمی‌کنیم.

و درباره مقدمه چهارم در همین مقاله آنجا که راجع به آفرینش جهان بحث می‌شود سخن خواهد رفت.

برهان دوم: این برهان را صدر المتألّهین اقامه کرده است و تنها بر مبنای اصول و مبادی فلسفی او می‌توان چنین برهانی اقامه کرد:

کثرت فرع بر محدودیت است. آنجا که محدودیت نیست و سراسر اطلاق و لا حدّی است کثرت و تعدد معقول نیست. واجب الوجود وجود مطلق و بی‌نهایت است زیرا- چنانکه قبلًا گفتیم- حقیقت وجود به ذات خود حد و قید و محدودیت برنمی‌دارد. حد و قید و محدودیت مساوی است با مقهوریت و معلولیت. به عبارت دیگر هر گونه قید و حدی که در حقیقت وجود پیدا می‌شود از ناحیه خارج ذات وجود است و به عبارت دیگر از ضمیمه شدن عدم است. در حقیقت وجود به هیچ وجه عدم راه ندارد. وجود نه از آن جهت که وجود است بلکه از آن جهت که معلول است و متأخر است و حیثیت صدوری است محدود و مقتدر است. پس چون ذات باری تعالی وجود محض و محض وجود است محال است که ثانی داشته باشد.

شیخ اشراق تعبیری دارد، می‌گوید: «صرف الشئ لا یتثنّی و لا یتکرّر» یعنی هر چیزی خودش در حالی که فقط خودش است بدون اینکه چیز دیگر با او ضمیمه شود دو تا نمی‌شود و قابل تعدد نیست.

مثلًا اگر انسان را در نظر بگیریم و هیچ چیز دیگر را با او در نظر نگیریم، جز یک حقیقت نیست و بیش از یک وجود نمی‌تواند داشته باشد، هر چه بخواهیم انسان دومی

فرض کنیم که او نیز صرف الانسان باشد ممکن نیست، او نیز خود این خواهد بود. انسان آنگاه قابل تکرر است که به واسطه ماده و زمان و مکان، ضمائم و محدودیتها بپذیرد: یکی انسان این زمانی و این مکانی و متحصل از فلان ماده باشد و دیگری انسان آن زمانی و آن مکانی و متحصل از ماده دیگر و در شرایط دیگر.

آنچه در برهان اول راجع به عدم امکان وجود دو عالم جسمانی غیر متناهی گفتیم، به عنوان تنظیر در ما نحن فیه می‌توانیم بگوییم.

همان طور که وجود دو عالم جسمانی غیر متناهی که از نظر ابعاد غیر متناهی باشد تصور ندارد زیرا با نبودن حد و مرزی برای عالم جسمانی هر چه را به عنوان عالم دیگر فرض کنیم عین همین عالم خواهد بود نه عالمی دیگر غیر این عالم، یعنی غیر متناهی بودن جهان جسمانی سبب می‌شود که «ثانی» برای آن غیر قابل تصور باشد، همچنین اگر وجودی را مطلق و غیر متناهی تشخیص دادیم، دیگر فرض وجود مطلق دیگر امکان ندارد، بلکه فرض وجودی دیگر که جدا از او و در عرض او باشد و بتوان آن را دوم این وجود فرض کرد امکان ندارد، آنچه ما آن را غیر او فرض کنیم ظهور و تجلّی و شأن و اسم خود اوست نه ثانی و دوم برای او. اگر گفته شده است: «لیس فی الدّار غیره دیّار» منظور نفی حقیقتی است غیر از ذات او و صفات و شؤون و اسماء و ظهورات و جلوات او که به نحوی خود اوست (هو الاوّل و الاخر و الظّاهر و الباطن).

به هر حال مقصود این است که همان طور که با فرض لا یتناهی بودن عالم جسمانی، امکان کثرت و تعدد منتفی است، با فرض وجود مطلق غیر متناهی نیز امکان وجود مطلق دیگر منتفی است با این تفاوت که در مورد دو عالم جسمانی، وجود عالمی متناهی در کنار عالم غیر متناهی نیز تصور ندارد ولی در مورد وجود غیر متناهی فرض وجود متناهی در مرتبه متأخر از وجود غیر متناهی قابل تصور است هر چند آن وجود متناهی ثانی و دوم آن محسوب نمی‌شود بلکه شأنی از شؤون خود اوست.

پس این برهان مبتنی بر دو مقدمه است:

الف. واجب الوجود وجود غیر متناهی است؛ به عبارت دیگر: وجوب وجود مساوی است با لاتناهی وجود، و به تعبیر کامل‌تر: حقیقت وجود مساوی است با لاحدّی و وجوب و صرافت و محوضت.

ب. در وجود صرف و واقعیت محض و لا یتناهی، تعدد و تکثر متصور نیست.

البته این نکته باید گفته شود که آن چیزی که در این برهان حدّ وسط قرار می‌گیرد گاهی «صرافت و محوضت» است و گاهی «عدم تناهی و لا حدّی»؛ یعنی ممکن است بگوییم واجب تعالی وجود محض است و وجود محض تعدد پذیر نیست، و ممکن است بگوییم واجب تعالی لایتناهی است و هر چه لایتناهی است تعدد پذیر نیست. «صرافت و محوضت» با «عدم تناهی» ملازم است و خارجا دو چیز نمی‌باشند، اما مفهوما دو چیزند و همین جهت کافی است برای اینکه وضع برهان را تغییر دهد، زیرا هر یک از این دو حد وسط ملاک خاصی دارد. علیهذا این برهان به دو نحو قابل تقریر است و در واقع دو برهان است نه یک برهان.

برهان سوم «برهان تمانع» است. در قرآن کریم آمده است:

لو کان فیهما الهة الّا اللّه لفسدتا (انبیاء / ۲۲).

اگر در آسمان و زمین (در کل عالم) غیر از ذات خداوند خدایان دیگر می‌بود آسمان و زمین تباه شده بودند و نبودند.

این برهان را معمولًا با یک صورت سطحی و عامیانه تقریر می‌کنند.

خلاصه آن تقریر اینکه: اگر مبدأ و واجب الوجود متعدد باشد، میان خود آنها یعنی میان خواستهای آنها تمانع و تزاحم برقرار می‌شود، به این معنی که اراده هر یک مزاحم اراده دیگری می‌گردد. در این صورت یا اراده و قدرت یکی بر اراده و قدرت دیگری غلبه دارد و یا اراده و قدرت هیچکدام بر اراده و قدرت دیگری غلبه ندارد. محال است که اراده و قدرت یکی از آنها مغلوب واقع شود، زیرا مغلوبیت با کمال و وجوب وجود منافی است، و اگر هیچکدام غلبه نکنند جهان تباه می‌شود زیرا اراده هیچکدام مؤثر نیست و وقتی که اراده هیچکدام مؤثر نباشد رابطه جهان با واجب الوجود که قطعی و ضروری است قطع می‌شود، یعنی هیچ حادثه‌ای وقوع پیدا نمی‌کند بلکه هیچ موجودی وجود پیدا نمی‌کند و باقی نمی‌ماند، و این است معنی فساد و تباهی عالم.

ولی این تقریر صحیح نیست، زیرا چه موجبی در کار است که اراده‌ها و خواستهای واجب الوجودها را مخالف و مزاحم یکدیگر فرض کنیم؟ بلکه الزاما باید اراده‌ها و خواستهای آنها را هماهنگ فرض کنیم، زیرا فرض این است که هر دو واجب الوجودند و هر دو علیم و حکیم‌اند و هر دو بر وفق مصلحت و حکمت عمل

می‌کنند، و چون حکمت و مصلحت یکی بیش نیست پس اراده واجب الوجودها- هر چند عددشان از ریگهای بیابان و دانه‌های باران بیشتر باشد- با یکدیگر موافق و هماهنگ است.

تزاحم اراده‌ها یا ناشی از منفعت خواهی و خود پرستی است که هر فردی فقط منافع شخص خود را در نظر می‌گیرد، و یا ناشی از جهل و نادانی و عدم تشخیص است. هیچکدام از اینها درباره واجب الوجود قابل تصور نیست.

برهان تمانع مبتنی بر تضاد و تخالف خواستها و اراده‌ها نیست، بلکه مبتنی بر امتناع وجود هر حادثه ممکن است از ناحیه تعدد اراده‌ها؛ یعنی اگر واجب الوجود متعدد باشد، با فرض هماهنگی و توافق اراده‌ها نیز تمانع وجود دارد. این برهان مبتنی بر سه مسأله است:

الف. واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است. این مقدمه را بعداً توضیح خواهیم داد. در اینجا همین قدر توضیح می‌دهیم که در ذات واجب هیچ گونه حیثیت امکانی و بالقوه نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ اگر عالم است عالم بالوجوب است نه بالامکان، و اگر قادر است قادر بالوجوب است نه بالامکان و همچنین ... و لهذا او که فیّاض و خلّاق است فیّاض و خلّاق بالوجوب است نه بالامکان؛ یعنی محال است که موجودی امکان وجود داشته باشد و از طرف واجب‌الوجود افاضه وجود به او نشود.

ب. معلول، حیثیت وجودش و حیثیت انتسابش به علت ایجادی‌اش یکی است؛ یعنی در معلول دو حیثیت در کار نیست که به یک حیثیت منتسب به فاعل و علت باشد و به حیثیت دیگر موجود باشد. این مطلب همان است که به وسیله صدر المتألّهین بیان شده و به تعبیر خود او وجود معلول عین ربط و انتساب به علت است و به همین جهت «وجود» و «ایجاد» یکی است نه دو تا. ما این مطلب را در پاورقیهای جلد سوم اصول فلسفه توضیح داده‌ایم.

ج. ترجیح بلا مرجّح محال است. این مقدمه چندان نیازی به توضیح ندارد. اگر یک شیئ نسبت به دو شیئ نسبت متساوی داشته باشد محال است که بدون دخالت یک عامل خارجی این توازن به هم بخورد و نسبتها تغییر کند.

«ترجیح بلا مرجّح» معمولًا در مورد فاعلها اطلاق می‌شود و «ترجّح بلا مرجّح» در مورد اثرها، و هر دو محال است.

ترجیح بلا مرجّح یعنی اینکه فاعلی نسبت به دو اثر مختلف و متغایر نسبت متساوی داشته باشد و هر دو به یک نحو برای او ممکن باشد و او به یکی از آنها انتساب پیدا کند و او را به وجود آورد. فاعل که طبعا در چنین موردی فاعل بالقوه است نه بالفعل، فاعلیت نسبت به هر دو را در یک حد بالقوه واجد است، چنین فاعلی یا از حد قوه به فعلیت نمی‌رسد و یا اگر می‌رسد و یکی از دو فاعلیت صورت فعلیت پیدا می‌کند حتما به موجب یک عامل و مرجّحی بیرون از ذات فاعل است.

اما ترجّح بلا مرجّح یعنی اینکه فعلی و اثری در حد قوه و امکان باشد و بدون اینکه علت و عاملی دخالت کند خود به خود از عدم به وجود و از قوه به فعلیت برسد.

هر ترجیح بلا مرجّحی مستلزم ترجّح بلا مرجّح است، زیرا فاعل که بالفرض با دو فعل نسبت متساوی دارد و فاعلیت هر دو را در حد قوه دارد اگر بخواهد با یکی از دو فعل نسبت بیشتری پیدا کند مستلزم این است که خودش خود به خود از قوه به فعلیت برسد. پس ترجیح یکی از دو فعل از طرف فاعل مستلزم ترجّح قبلی در وجود خود فاعل است که بدون عامل محال است.

برخی متکلمین خواسته‌اند از راه اینکه «بهترین دلیل امکان یک شیئ وقوع آن است» بر امکان ترجیح بلا مرجّح استدلال کنند. لهذا مسأله دو گرده نان برای گرسنه و یا دو راه متساوی برای فراری (رغیفی الجائع و طریقی الهارب) را مطرح کرده‌اند غافل از اینکه این گونه مثالها آنگاه دلیل است که ما بر جمیع عواملی که ممکن است دخالت داشته باشند احاطه داشته باشیم. در این گونه موارد آنقدر عوامل آشکار و پنهان در شعور ظاهر و شعور باطن دخالت دارد که از احاطه ما خارج است. برهان عقلی را با این مثالهای عامیانه نتوان رد کرد.

پس از این سه مقدمه می‌گوییم اگر دو واجب الوجود یا بیشتر وجود داشته باشد، به حکم مقدمه اول که «هر موجودی که امکان وجود پیدا می‌کند و شرایط وجودش تحقق می‌یابد از طرف واجب افاضه وجود به او می‌شود» باید به این موجود افاضه وجود بشود و البته همه واجبها در این جهت نسبت واحد دارند با او، و اراده همه آنها علی السواء به وجود او تعلق می‌گیرد؛ پس، از طرف همه واجبها باید به او افاضه وجود بشود.

و از طرف دیگر به حکم مقدمه دوم وجود هر معلول و انتساب آن معلول به علتش یکی است، پس دو ایجاد مستلزم دو وجود است و چون معلول مورد نظر، امکان بیش از

وجود واحد ندارد پس جز امکان انتساب به واحد ندارد. در این صورت انتساب معلول به یکی از واجبها، نه واجب دیگر، با اینکه هیچ امتیازی و رجحانی علی‌الفرض میان آنها نیست ترجّح بلا مرجّح است؛ و انتساب او به همه آنها مساوی است با تعدد وجود آن معلول به عدد واجب الوجودها. این نیز محال است، زیرا فرض این است که آن چیزی که امکان وجود یافته و شرایط وجودش محقق شده یکی بیش نیست و اگر فرض کنیم امکان وجودهای متعدد در کار است درباره هر یک از آنها این اشکال وجود دارد یعنی هر واحد از آن متعددها باید متعدد شود و هر یک از این متعددها نیز باید متعدد شود و همچنین الی غیر النهایه و هرگز به واحدهایی که متعدد نشوند منتهی نگردد، پس نتیجه اینکه هیچ چیز وجود پیدا نکند.

پس به فرض تعدد وجود واجب الوجود، لازم می‌آید که هیچ چیزی وجود پیدا نکند زیرا وجود آن موجود محال می‌شود. پس صحیح است که اگر واجب الوجود متعدد بود، جهان نیست و نابود بود (لو کان فیهما الهۀ الّا اللّه لفسدتا).

برهان چهارم «برهان فرجه» است این برهان در کافی در مبحث «توحید» آمده است. این برهان را فلاسفه به شکل دیگر آورده‌اند. ما این برهان را بیشتر به صورتی که در حدیث آمده است تقریر می‌کنیم:

اگر فرض کنیم دو واجب الوجود هست، لازم است فرجه یعنی امتیازی میان آنها باشد، زیرا تکثر و دو تا بودن فرع بر این است که هر کدام از آنها و لا اقل یکی از آنها چیزی داشته باشد که دیگری ندارد. اگر هر چه این یکی دارد آن دیگری هم داشته باشد و بالعکس، فرض تعدد نمی‌شود. پس در میان دو ذات واجب امر سومی لازم است که ما به الامتیاز آندو باشد. آن امر سوم نیز به نوبه خود واجب است زیرا اگر ممکن باشد باید از ناحیه دیگری رسیده باشد، پس لازم می‌آید هر یک از واجب الوجودها در مرتبه ذات خود از دیگری متمایز نباشد و با او یکی باشد و در مرتبه بعد کثرت و تعدد پیدا شده باشد.

پس آن امر سوم نیز واجب الوجود است. پس وجود دو واجب مستلزم وجود سه واجب است و چون هر سه واجب‌اند و میان هر واجب الوجود با واجب الوجود دیگر فرجه و وجه امتیازی ضرورت دارد، واجب سوم باید از هر دو واجب دیگر ممتاز باشد، پس باید دو مابه الامتیاز دیگر در کار باشد تا این واجب را از دو واجب دیگر متمایز کند، پس وجود سه واجب مستلزم پنج واجب است.

و چون علی‌الفرض این دو واجب نیز باید از سه واجب قبلی ممتاز باشند مستلزم این است که لا اقل سه مابه‌الامتیاز دیگر یعنی سه واجب دیگر در کار باشد و این خود مستلزم هشت واجب است و هشت واجب مستلزم سیزده واجب است و سیزده واجب مستلزم بیست و یک واجب و بیست و یک واجب مستلزم سی و چهار واجب است و همین طور الی غیر النهایه.

پس وجود دو واجب مستلزم بی‌نهایت واجبهاست یعنی مستلزم این است که یک واجب از بی‌نهایت واجبها ترکیب یافته باشد.

گذشته از اینکه ترکّب با وجوب ناسازگار است این نوع خاص ترکّب، یعنی ترکّب از اجزائی که هر جزء مستلزم جزء دیگر علاوه بر اجزاء مفروضه اوّلی باشد، محال است.

برهان پنجم: این برهان از طریق «معرفی شدن خدا» است. در این برهان «نبوّت» پایه برهان قرار گرفته است.

ابتدا عجیب به نظر می‌رسد که نبوّت که در مرتبه بعد از توحید است پایه اثبات توحید قرار گیرد. به نظر می‌رسد این دلیل که در کلمات امیر المؤمنین علی (ع) خطاب به فرزند عزیزش امام حسن (ع) آمده است یک دلیل اقناعی است نه برهانی، ولی حقیقت این است که این دلیل برهانی است نه اقناعی.

مسأله اینکه نبوّت نمی‌تواند مبنا و پایه توحید قرار گیرد مطلب درستی است ولی به این معنی که بخواهیم وجود خداوند یا یگانگی خداوند را به استناد سخن «نبی» اثبات کنیم؛ ولی ایندو (وجود خدا و یگانگی او) در این جهت یکسان نیستند، هر یک از ایندو ملاک جداگانه دارد. اینکه وجود خداوند را نمی‌شود با استناد به سخن «نبی» اثبات کرد به موجب یک ملاک است و اما اینکه یگانگی خداوند را نمی‌توانیم به استناد سخن نبی اثبات کنیم به موجب ملاک دیگر است.

اثبات وجود خداوند به استناد سخن نبی «دور» است، زیرا سخن نبی آنگاه برای ما سند و حجت است که او را نبی و از جانب خداوند بدانیم پس قبلًا باید به خداوند ایمان داشته باشیم تا به سخن پیامبرش مؤمن و مذعن باشیم. بنابر این چگونه می‌توانیم وجود خداوند را تعبدا و به استناد سخن او بپذیریم.

اما اثبات توحید و یگانگی خدا به استناد سخن نبی «دور» نیست زیرا در این فرض که قبلًا به حکم برهان اثبات واجب الوجود شده است- هر چند هنوز وحدت

واجب الوجود اثبات نشده است- مانعی نیست که کسی معتقد شود که شخص معیّنی به موجب آیات و معجزاتی که دارد مبعوث از ماوراء الطبیعه است و نبی است و صادق القول است و چون او می‌گوید واجب الوجود یکی است پس سخن او برای شخص معتقد حجت است.

ولی چنین اعتقاد به توحید، «معرفت» و شناسایی شمرده نمی‌شود، تقلید و تعبد است، یعنی مبنا و پایه برهان قرار نمی‌گیرد و طبعا ذهن را به مقصود عبور نمی‌دهد و از نزدیک عارف و شناسا نمی‌نماید.

بسیار فرق است میان کسی که خود از روی تحقیق درک می‌کند که مثلًا مساحت فلان زمین که دارای فلان قدر طول و فلان مقدار عرض است چقدر است و محال است که کمتر یا بیشتر باشد، با کسی که به استناد به گفته چنین شخص به آن مساحت معتقد می‌شود.

به هر حال استناد به سخن نبی برای اثبات وجود خداوند «دور» است و برای اثبات توحید، «تقلید» و «تعبد» است نه معرفت و شناسایی و ادراک؛ و البته این به آن معنی نیست که انبیاء و اولیاء نقشی در بالا بردن سطح معرفت پیروان خود ندارند. انبیاء و اولیاء و مخصوصاً رهبران اسلام نقش بسیار مؤثری در این جهت دارند و می‌توانند داشته باشند.

تعلیمات اسلامی بزرگ‌ترین منبع الهام بخش معارف الهی است، ولی فرق است میان کسی که بخواهد از این تعلیمات الهام بگیرد و نیروی فکر و اندیشه خود را به راهنمایی این الهامات به کار اندازد یعنی مسائل را به صورت علمی و عبور از مقدمه به نتیجه، و استنتاج نظریات از بدیهیات، هضم کند و میان کسی که یک مدعا را صرفاً از روی تعبد و اعتماد به گوینده تلقی به قبول نماید.

بسیاری و بلکه عمده معارف الهی در فلسفه اسلامی، خصوصاً در حکمت متعالیه، که اکنون مبرهن و مسلّم و قطعی است و در قلّه معارف الهی قرار گرفته است آغازش الهاماتی است که روشندلان از مضامین آیات و روایات و ادعیه اسلامی گرفته‌اند.

از مقصود اصلی دور افتادیم. مقصود این است که در این برهان که «نبوّت» پایه و مبنا قرار گرفته است، به این شکل نیست که به سخن «نبی» استناد شده و با اعتماد به گفته او مطلب تلقی به قبول شده است. مقصود این است که خود «نبوّت» به عنوان یک

پدیده از پدیده‌های جهان دلیل بر یگانگی خداوند است. اول عین جمله علی (ع) را در این زمینه نقل می‌کنیم و سپس به توضیح و تشریح آن می‌پردازیم. علی (ع) خطاب به فرزندش حسن (ع) می‌فرماید:

و اعلم یا بنیّ انّه لو کان لربّك شریك لاتتك رسله و لرأیت اثار ملکه و سلطانه و لعرفت افعاله و صفاته و لکنّه اله واحد کما وصف نفسه لا یضادّه فی ملکه احد (نامه ۳۱)

اگر برای پروردگارت شریکی می‌بود پیامبرانی از طرف او آمده بودند، و بعلاوه آثار ملک و تسلط او را می‌دیدی و افعال و صفات او را می‌شناختی، لکن او خدای یگانه است آنچنانکه خود، خود را به یگانگی توصیف کرده است. ملک ملک اوست و معارضی در ملک او نیست.

شاهد بحث ما جمله اول است.

این دلیل از نوع قیاس استثنائی است. ملازمه‌ای میان مقدّم و تالی برقرار شده و از نفی تالی نفی مقدّم استنتاج شده است.

ملازمه این است: اگر خدای دیگری می‌بود رسولانی هم می‌داشت و از جانب او نیز به انبیاء و رسل وحی می‌شد (یا به این شکل که از جانب او هم به انبیاء و رسلی که آمده‌اند وحی می‌شد و اولیاء وحی حس می‌کردند که از دو منبع مختلف به آنها الهام و القا می‌شود، و یا به این شکل که آن خدا یا خدایان دیگر به افراد دیگری وحی نازل می‌کردند).

یعنی وحی و ارسال پیامبران و مبعوث ساختن افرادی برای هدایت بشر لازمه خدایی و وجوب وجود است.

اما نفی تالی: بدیهی است که هیچیک از پیامبرانی که با آیات و بیّنات آمده‌اند جز از خدای واحد سخن نگفته‌اند و افراد دیگری هم غیر اینها نیامده‌اند که از طرف خدای دیگری به آنها وحی شده باشد، همه از خدای واحد که شریکی برای او نیست دم زده‌اند.

این برهان از طرفی مبتنی بر اصالت وحی است، یعنی کسی می‌تواند چنین برهانی اقامه کند که صداقت و حقانیت وحی‌های موجود را صد در صد ادراک می‌کند، و از طرف دیگر مبتنی بر آن اصل کلی است که قبلًا اشاره کردیم و آن اینکه

اشکال

ممکن است برخی از کنجکاوان به ما خرده گرفته و بگویند به طوری که تحقیقات دانشمندان به دست می‌دهد و آثار پیشینیان دلالت می‌کند، پرستش خدای یگانه در میان خدا پرستان بسیار دیر رواج پیدا کرده و روزگاران درازی پیش از آن، بشر در بت پرستی می‌زیسته و یا ارباب انواع می‌پرستیده است.

از یک سوی بشر از برای هر یک از انواع مانند انسان، زمین، دریاها، صحراها، خدایی توهّم می‌کرده و زمام امور همان نوع را به دست وی می‌داده است، گاهی خورشید و ماه و ستاره را به مناسبت تأثیرات آنها می‌پرستیده است، و از یک سوی خدایان اتفاقی یا اختصاصی تشریفی مانند خدای فلان شاه، خدای فلان قبیله را پرستش می‌نموده است.

درختهای پیر و کهنسال، بناهای کهنه، کوههای سرکشیده و رودخانه‌های نیرومند نیز مورد عبادت قرار می‌گرفتند.

و پس از زمانی که عصر دین پیدا شد به جای خدایان پراکنده یک خدا نشانیده شد.

واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است، یعنی امکان ندارد که موجودی قابلیت خاصی پیدا کند و از طرف ذات واجب افاضه فیض نشود، پس ممکن نیست که بشری آماده تلقی وحی بشود و از طرف واجب الوجود به او وحی نشود.

علیهذا بسیار عامیانه است که کسی بگوید: غرض از ارسال رسل هدایت مردم است، وقتی که از طرف یکی از خدایان بعثت صورت گرفت دیگران لزومی نمی‌بینند که دخالت کنند، واجب کفایی است و با پیشقدمی یک فرد وظیفه از سایر خدایان ساقط می‌شود!

بدیهی است که در این برهان به قول پیامبران استناد نشده است یعنی نمی‌گوییم چون پیامبران می‌گویند خدا یکی است ما هم تعبدا می‌گوییم خدا یکی است، بلکه می‌گوییم نبوّتها به عنوان پدیده‌های خاص که نشانه‌هایی از ماوراء الطبیعی بودن دارند از ماوراء افق طبیعت تحریک و برانگیخته شده‌اند و همه تحت تأثیر یک عامل ماوراء الطبیعی هستند و اگر عامل دیگری هم در کار می‌بود آثاری از او ظهور می‌کرد.

و پس از آن در عصر فلسفه این عقیده دینی صورت استدلال به خود گرفت.

تا بالاخره عصر علم (عصر حاضر) خط بطلان به دور همه اینها کشید.

خلاصه اینکه: چنانکه در آغاز پیدایش بشر ابتدائی خبری از دین نبوده و انسان در حال مادّیت می‌زیسته و سپس زمزمه مذهب بلند شده است، همچنین توحید و یکتاپرستی پس از و ثنیّت و ارباب انواع بوده که گویا «سنتز» و تکامل یافته عقیده وثنیّت می‌باشد.

پاسخ

این نظریه تاریخی و اجتماعی را که برخی از دانشمندان ذکر کرده‌اند و خلاصه‌اش با بیان دیگر اینکه «دین توحید مولود وثنیّت و ارباب انواع‌پرستی بوده و معلول اقتصاد بشر و نتیجه لازمه انتقال ملوک الطوائفی به امپراطوری بزرگ است» به گواهی آثار وثنی بسیار باستان نمی‌شود قابل اعتماد دانسته و ناقض نظریه فلسفی ما گرفت زیرا اولًا:

وثنیّین پیوسته آثار صنعتی مربوط به خدایان متعدد خود مانند بتها و جز آنها داشته و پس از خود به یادگار گذاشته‌اند ولی خداپرستی به معنی یکتاپرستی اثر جسمانی صنعتی ندارد.

و از این روی آثار کهنه و باستانی وثنیّین اثبات نمی‌کند که در آن اعصار یا پیش‌تر از آن کسانی نبوده‌اند که خدای منزّه از جسمیت و جسمانیت را بپرستند اگر چه شماره کمی هم داشته باشند، بلکه باریک بینی در مفهوم بت (صنم- وثن) و در نوع قضاوتهای انسانی این نظر را تأیید می‌کند زیرا ساختن بت پیوسته برای تمثیل و تجسم اوصاف و احوال خدایی است که بت مثال اوست (از قبیل قهر و لطف و مهر و کین).

انسان باستان ربّ النوع دریا و آتش و باد را می‌پرستیده برای اینکه از قهر و خشم وی ایمن گردد؛ رب النوع را ستایش می‌کرده برای اینکه از لطف و مهر و برکات وی برخوردار شود، و همچنین در مورد ستاره‌پرستی و جانورپرستی و انسان‌پرستی و فرشته‌پرستی و ...

تاریخ نقلی از صابئین و غیر آنها این نظر را تأیید می‌نماید.

و از سوی دیگر پیوسته انسان دستگاه آفرینش را از دستگاه زندگی و به ویژه زندگی اجتماعی خود اندازه گرفته و قیاس می‌کند.

انسان خدای جهان را مانند خداوندگار و شهریار یک آبادی می‌پندارد و هم

می‌پنداشته که خدا به هر بخشی از کارهای مربوط، یک تن گماشته که خداوندگار و سررشته دار همان کار بوده باشد و خدای جهان خدای همه خدایان و شاه همه شاهان است.

ارباب انواع و همچنین ستارگان و جز آنها که پرستیده می‌شده‌اند برای این بوده که میان انسان پست و خدای پاک رابط و میانجی بوده و در بهبودی حال زندگی و پس از مرگ انسان بکوشند اگر چه این رویّه کم کم رنگی ناستوده گرفته و به رب النوع یا ستاره مثلًا جامه استقلال پوشانده بلکه به پاره سنگ یا چوب یا فلزی که بت ساخته شده نام «خدای آفرینش» داده است.

و از همین نظر می‌توان استنتاج کرد که بت پرستی زاییده یک نوع مسامحه در خدا پرستی (توحید) است نه به عکس، چنانکه برخی از دانشمندان مانند ماکس مولر (Max Muller) دانشمند آلمانی تقدم عهد توحید را بر عهد وثنیّت از راه علم اثبات کرده است.

ثانیاً بحث ما بحث برهانی است و از نظر برهان، طرفداران بسیار داشتن یا تقدم عهد یا طول زمان دلیل صحت و تمامیّت یک نظریه نمی‌تواند باشد به خلاف فطری بودن یک قضیه که لازمه خلقت است زیرا فکرهای بسیار می‌تواند خطا کند ولی فکر متکی به آفرینش خطا نمی‌کند.

آنچه فلسفه می‌گوید این است که بشر نخست به فکر علت جهان افتاده و خدا را اثبات کرده و پس از آن در سر تشخیص مصداق آن (اشتباها) به کثرت و تعدد قائل شده است، پس در نتیجه مذهب وثنیّت متأخرتر است.

و اما آنچه که در ذیل اشکال گفته شده که: «انسان در آغاز پیدایش نوع خود مادی بوده» دروغی است که هیچ گونه دلیل منطقی علمی یا فلسفی بر آن اقامه نشده و تنها پشتیبان آن ادعای مادّیین است.

خدای هستی همه کمالات هستی را دارد

چنانکه یک نگاه ساده به برهانهای گذشته در اثبات یکتایی و تنهایی (نفی کثرت و نفی شرکت) خدای هستی کافی بود همچنین تأمل جزئی، ثبوت این نظریه را که «خدای هستی همه کمالات هستی را دارد» مسلّم می‌سازد [1]، زیرا اگر به خدای

---

۱. از اینجا بحث صفات خداوند آغاز می‌شود. بحث در این است که خداوند را با چه صفاتی باید توصیف کنیم؟ چه صفاتی را باید از او سلب کنیم؟ مقیاس ما در اثبات و یا نفی پاره‌ای از صفات چیست؟

این مسأله نیز به نوبه خود از مسائل مهم علم الهی است. در مسأله صفات حق مباحث زیادی هست از قبیل تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی و اضافی، و به صفات ذات و صفات فعل، و اینکه آیا صفات حق تعالی عین ذات است یا زائد بر ذات؟

ولی قبل از همه اینها لازم است یک بحث دیگر که قبلًا هم به آن اشاره شد طرح شود و آن اینکه آیا عقل و اندیشه بشر قادر است از پیش خود بفهمد که ذات خداوند دارای چه صفاتی هست و دارای چه صفاتی نیست؟ چه صفاتی لایق و شایسته ذات اوست و چه صفاتی اینطور نیست؟ و یا قادر نیست و هر چه در این زمینه بگوید «رجم بالغیب» است، بشر مکلف نیست وارد این میدان بشود، بلکه عقلا و شرعا ممنوع

جهان از این سوی «برهان» نگاه کنیم که وجود دهنده و هستی بخش جهان است- و در مقاله ۹ روشن ساختیم که علت فاعلی باید دارای کمالی باشد که به معلول خود

است از خوض و بحث در این مسأله و مانند آن، شاهباز اندیشه بشر ناتوان است که بر قلّه صفات و اسماء الهی عروج کند و به پرواز در آید؟

پس قبل از ورود در بحث لازم است قوه عقل و اندیشه را نقّادی و بررسی نماییم و حدود توانایی آن را بسنجیم.

بعضی از دانشمندان اسلامی معتقدند که علوّ و شموخ و برتر بودن ذات اقدس الهی از خیال و قیاس و گمان و وهم ایجاب می‌کند که جلو پرواز مرغ اندیشه را از اول بگیریم و راه «تنزیه» بپوییم و اگر نه در ورطه خطرناک «تشبیه» خواهیم افتاد.

ذات خداوند را به هیچ مخلوقی در هیچ جهتی نمی‌توان تشبیه کرد (لیس کمثله شیء). از طرف دیگر هر صفتی از صفات که ما می‌شناسیم صفت مخلوق است نه صفت خالق، زیرا آن را از مخلوقی گرفته‌ایم. ما مستقیماً فقط با مخلوقات سر و کار داریم و هر صفتی که در ذهن ما نقش می‌بندد و آن را کمال می‌پنداریم کمالی است که از طریق مشاهده آن کمال در یک مخلوق در ذهن ما راه یافته است. پس اگر خالق را نیز متصف به آن صفت بدانیم صفت مشترک میان او و مخلوقات قائل شده و مخلوقات را با او در آن صفات شبیه و شریک ساخته‌ایم. لهذا در حدیث وارد شده است:

کلّ ما میّزتموه باوهامکم فی ادقّ معانیه فهو مصنوع لکم مردود الیکم و لعلّ النّمل الصّغار یزعم انّ للّه زبانیّتین.

هر چه را شما در باریک‌ترین توهمات خود آن را مشخص کنید و بپندارید که او خداست، او خدا نیست، او مخلوق و مصنوع و ساخته و پرداخته ذهن شماست. شاید مورچه‌های ریز تصورشان این باشد که خداوند مانند خود آنها دو شاخک دارد.

در این حدیث با لطافت و ظرافت خاصی ذهن بشر- از نظر اینکه خود بشر را همواره الگو قرار می‌دهد و ذات منزه خداوند را از خودش قیاس می‌گیرد- انتقاد شده است.

پس ما به هیچ صفتی از صفات خداوند راه نداریم، نه می‌توانیم بگوییم او علیم

می‌دهد- ناچار حکم خواهیم کرد که بخشاینده هستی همه کمالات هستی را داراست.

است، یا قدیر است، یا حیّ است، یا مرید است، یا سمیع است، و یا بصیر، و نه می‌توانیم چیز دیگر درباره او بگوییم. او واقعاً ممکن است برخی صفات داشته باشد ولی ما به هیچ وجه به معرفت آن صفات راه نداریم، همین قدر می‌دانیم که آن صفات- به فرض که صفاتی در کار باشد- صد در صد با صفاتی که ما می‌شناسیم و همه یا غالب آنها را از خودمان قیاس گرفته‌ایم مغایرند، پس ذات پروردگار برای بشر ذاتی است مجهول الصفات از هر جهت.

افرادی که چنین نظری دارند می‌گویند اگر چه در قرآن کریم اسماء و صفاتی برای خداوند ذکر شده است از قبیل علیم و قدیر و غیره، ولی ما باید این نامها را از معانی‌ای که به ذهن ما می‌آید مجرد سازیم. معانی این الفاظ در ذهن ما همانهاست که از مخلوقات اقتباس شده و ذات احدیت از آنها منزه است. معانی واقعی اینها را خدا می‌داند و بس.

برخی دیگر تنزیه و نفی تشبیه را به این پایه نمی‌رسانند، آنها می‌گویند ما صفات سلبی خداوند را می‌توانیم درک کنیم اما صفات ثبوتی او را نمی‌توانیم درک کنیم. تشبیه آنگاه واقع می‌شود که برای خالق یک صفت ثبوتی اثبات کنیم، زیرا آن صفت ثبوتی خواه نا خواه یک صفت مشترک میان خالق و مخلوق خواهد بود، اما نفی صفت از خالق مانعی ندارد، خصوصاً با توجه به این جهت که غیر خداوند موجودی نیست که این نفی‌ها به طور مطلق درباره‌اش صادق باشد.

علیهذا می‌توانیم به خداوند، «علیم»، «قدیر»، «حیّ»، «مرید» و امثال اینها اطلاق کنیم و معانی خاصی از این الفاظ در نظر بگیریم، ولی باید توجه داشته باشیم که معانی این الفاظ سلبی است نه ایجابی: «علیم» یعنی جاهل نیست، و «قدیر» یعنی عاجز نیست، و «حیّ» یعنی میّت نیست، و «مرید» یعنی فاعل بالطبع نیست، و امثال اینها.

بنابر این تمام این صفات، جلالی و تنزیهی است نه جمالی و اثباتی.

برخی دیگر نظر سومی دارند. اینها مدعی هستند که از نظر تنزیه و تشبیه مانعی ندارد که یک صفت مشترک و لو آن صفت، ثبوتی و جمالی باشد، برای خداوند و مخلوق

و اگر به خدای جهان از این سوی «برهان» نگاه کنیم که واقعیت مطلق از آن اوست، ناچار هر کمال و فعلیت واقعی نیز از آن او خواهد بود.

قائل بشویم. صرف اینکه مثلًا خدا را عالم بدانیم و زید را هم عالم- با اینکه علم زید حادث و محدود و آمیخته به جهل و ناشی از غیر است، و علم خداوند، قدیم و نامحدود و عاری از جهل و مقتضای ذات پروردگار است- مستلزم تشبیه نیست.

اینها می‌گویند اشکال بحث در صفات حق تعالی از جنبه تنزیه و تشبیه نیست، اشکال از جنبه دیگر است. اشکال این است که ما با عقل خود نمی‌توانیم تشخیص دهیم که کدام صفت، صفت کمال است و ذات حق متصف به آن صفت است و کدام صفت، صفت نقص است و ذات حق منزه از آن است؟

حداکثر فهم ما این است که بگوییم او مستجمع جمیع صفات کمالیه است و از هر نقص منزه است، اما از کجا می‌توانیم بفهمیم که کدام صفت لایق ذات مقدس پروردگار است و کدام صفت اینچنین نیست؟ تشخیص صفت کمال از صفت غیر کمال برای بشر میسر نیست.

از این رو وظیفه ما این است که در این گونه مسائل تابع شرع مقدس باشیم. هر صفتی که در کتاب خدا و یا گفته پیامبر خدا و اوصیاء پیامبر برای خدا اثبات شده ما نیز اثبات می‌کنیم، و هر صفتی که در قرآن و سنت اثباتا یا نفیا درباره‌اش بحثی نشده است ما ناچار باید سکوت کنیم.

در میان آیات قرآنی آیاتی هست که خداوند را از توصیف بشر تنزیه می‌کند از قبیل:

سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا یصفون (صافات/ ۱۸۰)

سبحانه و تعالی عمّا یقولون علوّا کبیرا (اسراء/ ۴۳)

به طور کلی همه آیاتی که کلمه «سبحان» و یا «تعالی» در آنجا به کار رفته همین مفهوم را دارد، از قبیل:

فتعالی اللّه الملك الحقّ (طه/ ۱۱۴)

در اخبار و احادیث نیز زیاد وارد شده است که جایز نیست خداوند را توصیف

مثلًا در هر یک از موجودات جهان فعالیتی به حسب حال خودش تا حدی که شرایط زمانی و مکانی آزادش گذاشته باشد مشهود است و البته فعالیت نامبرده از

کنیم مگر به آنچه خود خداوند خودش را توصیف کرده است. در کافی مبحث «توحید» بابی دارد تحت عنوان «باب النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه جلّ و تعالی». و از همین رو علمای اسلامی ادعا کرده‌اند که «اسماء اللّه توقیفی است» یعنی ما فقط آن اسماء را می‌توانیم اسم خدا بدانیم و بر خداوند اطلاق کنیم که از طرف شارع رسیده است، و اما غیر آن اسماء هر چند از نظر عقل ما صحیح به نظر برسد جایز نیست بر خداوند اطلاق شود.

از آنچه گفته شد معلوم شد که مجموعا سه اشکال در میان است:

یکی اینکه «تنزیه» ایجاب می‌کند که خداوند هیچ صفت مشترک با مخلوقات نداشته باشد، و چون هر صفتی که ما بر خداوند اطلاق کنیم از نوع صفات مشترک است پس هر توصیف ما «تشبیه» است، پس باید از توصیف خودداری کنیم و حتی اگر از ناحیه شرع هم توصیف رسیده است ما باید آنها را از معانی‌شان تجرید کنیم و یا تأویل به صفات سلبیّه نماییم.

اشکال دوم این است که اشتراک صفت میان خالق و مخلوق فی حدّ ذاته مانعی ندارد، عمده این است که عقل ما قادر نیست صفات حق تعالی را کشف کند. پس ما باید در توصیف خداوند صد در صد مقلّد شرع باشیم: اگر از ناحیه شرع وصف خاصی رسیده است هر چند مشترک باشد میان مخلوق و خالق، ما خداوند را به آن صفت توصیف می‌کنیم، و اگر از طرف شرع نرسیده است باید خودداری کنیم و به عقل خود اعتماد نکنیم.

اشکال سوم حرمت شرعی خوض در این مسائل است. برخی از اهل حدیث از روایات و اخباری که در این زمینه وارد شده است اینچنین استنباط کرده‌اند.

اکنون ما هر سه اشکال را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اما اشکال اول: این مطلب عقلا و شرعا صحیح است که خداوند را مانندی نیست (**لیس کمثله شيء**)*، او را به هیچ چیز و هیچ چیز را به او نمی‌توان تشبیه کرد، خاک را با عالم پاک نسبتی نیست؛ و هم این مطلب دیگر صحیح است که بشر قادر

*. شوری/ ۱۱.

قدرتی که موجود نامبرده دارد سرچشمه می‌گیرد.
و چون این قدرت، کمالی است واقعیت دار، پس، از واقعیت مطلق (وجود خدا)

نیست به کنه ذات و صفات حق پی ببرد.

عنقا شکار کس نشـود دام بـازگیر　　　　کانجا همیشه باد به دست اسـت دام را

ولی این جهت ایجاب نمی‌کند که امتیاز و تفاوت مخلوق و خالق در ایـن جهـت باشد که هر معنی و صفت که درباره مخلوق صدق می‌کند درباره خالق صدق نکنـد و بالعکس. تفاوت خالق و مخلوق در وجوب و امکان، و در قدم و حـدوث ذاتـی، و در تناهی و لا یتناهی، و در بالذات و بالغیر بودن است. فی المثل خداونـد عـالم اسـت و انسان هم عالم است، علم هم جز به معنی آگاهی و احاطه و کشف نیست، تفـاوت در این است که خداوند عالم بالوجوب است و انسان عالم بالامکان، او قدیم العلم است و انسان حادث العلم، او عالم است به کلی و جزئـی و گذشـته و حاضـر و بـه غیـب و شهادت (**لا یعزب عنه مثقال ذرّة**)* و انسان عالم است به قسمت بسیار محدودی، علـم او بالذات است و علم انسان بالغیر. تفاوت آن علم و این علم تفاوت نامتناهی با متناهی است، بلکه حکما اثبات کرده‌اند که خداوند فوق لایتناهی است بما لایتناهی.

پس صحیح است که خداوند مانند مخلوقات، و مخلوقات مانند خـالق نیسـتند و باید نفی مثلیت و ندّیت کرد. ولی نفی مثلیت مستلزم اثبات ضدیت نیست. ایـن گونـه تنزیه که بگوییم هر چه در مخلوق است مغایر و مخالف و مباین است با آنچه در خالق است اثبات نوعی ضدیت است میان خالق و مخلوق، و حال آنکه همچنانکه خداوند را مثل نیست، ضد نیز نیست؛ مخلوق ضد خالق نیست، مخلوق پرتو خالق و آیت خالق و مظهر خالق است.

این گونه تنزیه و نفی تشبیه که سر از تضاد مخلوق و خالق بیرون می‌آورد از آنجا ناشی می‌شود که مفهوم و مصداق با یکدیگر خلط شده‌اند یعنی وجود خارجی مخلوق مانند خالق نیست نه اینکه هر مفهومی که بر مخلوق صدق می‌کند بر خالق نباید صدق کند.

از این گذشته، اگر مقتضای تنزیه و نفی تشبیه این باشد که هر معنی که بر مخلوق

---

*. سبا/ ۳.

سلب نمی‌شود؛ و نیز قدرت نامبرده پدیده‌ای است که از علت پیدا شده پس ناچار علت فاعلی‌اش دارای آن می‌باشد.

صدق می‌کند بر خالق صدق نکند، پس باید در مورد «موجود» بودن و «واحد» بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود؛ یعنی اگر می‌گوییم خداوند موجود است و واحد است طبق این اصل تنزیهی باید آن دو لفظ را از معنی خودشان تجرید کنیم و لا اقل بگوییم معنی «خدا موجود است» این است که خداوند معدوم نیست اما نمی‌توانیم بگوییم خداوند واقعاً موجود است؛ و معنی «خداوند واحد است» این است که خداوند متکثر و متعدد نیست ولی نمی‌توانیم بگوییم که خداوند واقعاً یگانه است زیرا مستلزم تشبیه است.

بدیهی است که چنین نظری نه تنها مستلزم تعطیل حق از صفات، و مستلزم تعطیل عقل از معرفت و مستلزم ارتفاع نقیضین است، نوعی انکار خدا و یگانگی اوست.

اما اشکال دوم: این اشکال مربوط است به حدود توانایی عقل. ما در مقالات گذشته اصول فلسفه مکرر درباره حدود توانایی عقل بحث کرده‌ایم، نظریات دانشمندانی را که مدعی شده‌اند توانایی عقل محدود است به تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و تصرف و عمل در آنچه از طریق حواس به دست می‌آید و بس، انتقاد کرده ناشی از عدم بررسی صحیح و عدم نقّادی کامل دستگاه اندیشه دانسته‌ایم. از نظر ما علم «وجود شناسی» یا «فلسفه اولی» علمی است صد در صد صحیح و در دسترسی عقل است. عقل معانی عامّه را به خوبی می‌شناسد و به خوبی می‌تواند درباره آنها قضاوت کند. تفکر در همین معانی کافی است برای اینکه زمینه یک علم برهانی قطعی فراهم شود.

آشنایی ذهن با مفاهیم عامّه و احکام وجود عام، برای درک مسائل خاص ریاضی یا طبیعی کافی نیست ولی برای درک مسائل خاص الهی کافی است و این خود رازی دارد که در جای دیگر باید گفته شود.

اینکه چه صفت از صفات کمالیه است و لایق ذات پروردگار است و چه صفت اینچنین نیست، با مقیاس وجودشناسی کاملا قابل تحقیق است و عقل تمرین یافته فلسفی قادر است در حدود خاصی تحقیق کند.

و مثلًا در بسیاری از موجودات صفت کمالی به نـام «علـم» داریـم چنانکـه در انسـان و سـایر جـانوران زنـده پیداسـت؛ و همچنانکـه در «قـدرت» گفتـه شـد

و البته این به آن معنی نیست که عقل قادر است به کنه صفات پروردگار پی ببرد. جز علوم ریاضی که وضع خاصی دارند هیچ علمی مدعی نیست که به کنه موضوعات خود پی می‌برد. ما بعداً به تبع متن درباره این جهت بحث خواهیم کرد.

اما اشکال سوم: البته در آیات و روایات از تنزیه زیاد سخن رفته است؛ اما آیات، از قبیل:

سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا یصفون (صافات/ ۱۸۰)

لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار (انعام/ ۱۰۳)

آیه اخیر در روایات (کافی، باب ابطال الرؤیة) به اعم از ابصار عیون و اوهام قلوب تفسیر شده است.

اما روایات: در کتب حدیث مخصوصاً کافی تحت عنوان «بـاب النسـبة» و «بـاب النهی عن الکیفیة» و «باب ابطال الرؤیة» و «باب النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه جلّ و تعالی» روایات زیادی آمده است که ممکن است اشکال فـوق اسـتنباط شـود. مخصوصاً باب اخیر روایات زیادی دارد که مربوط به این مطلب است.

برای اینکه مطلب کاملًا روشن شود مقدمتا دو نکته باید گفته شـود: یکـی اینکـه سخن در این نیست که آیا بشر قادر است پا از تعلیمات قرآن و اولیـاء وحـی و الهـام فراتر بگذارد یا نگذارد؟

معاذ اللّه فراتری وجود نـدارد، تعلیمـات قـرآن و توضـیحاتی کـه در زمینـه ایـن تعلیمات از طرف اولیاء دین رسیده است آخرین حد صعود و کمال معارف الهی است که دست بشر می‌تواند به آنها برسد.

و همچنین سخن در این نیست که آیا باید از تعلیمات قرآن و شـاگردان مسـتقیم قرآن در این زمینه الهام گرفت و یا باید آنها را کنار گذاشت.

بدون شک همان طور که قبلًا اشاره شد بزرگترین و الهام بخش‌ترین این حقـایق، قرآن مجید و سخنان شاگردان و دست پروردگان قرآن است. سـخن در چیـز دیگـری است، سخن در استقلال قوه فکر و اندیشه بشر در مسائل الهی اسـت، سـخن در ایـن

علم نیز چیزی است واقعیت دار و معلول است، پس برای خدای جهان اثبات خواهد شد.

است که آیا بشر حق دارد روی اصول و موازین علمی و عقلی در این مسائل بیندیشد و اجتهاد و استنباط نماید و از قرآن و حدیث الهام بگیرد و یا باید الزاما در این زمینه‌ها مقلد و متعبد باشد و حتی حق الهام گرفتن هم ندارد زیرا الهام گرفتن فرع بر استقلال فکر است، فرع بر این است که انسان بخواهد «معرفت» حاصل نماید، و چنانکه قبلًا اشاره کردیم «تقلید» و «معرفت» دو پدیده متضاد می‌باشند.

نکته دیگر اینکه در محیط و عصری که این روایات صادر شده است افرادی در جامعه اسلامی پیدا شده بودند که بدون اینکه صلاحیت علمی داشته باشند و بدون آنکه توجهی به تعلیمات قرآن داشته باشند سخنانی درباره خداوند می‌گفتند که هم ضد موازین عقلی و علمی بود و هم ضد قرآن.

معنی استقلال عقل و اندیشه این نیست که هر فردی بدون آنکه موازین صحیح و حساب شده و متکی به بدیهیات اولیه را در دست داشته باشد، و بدون آنکه قدرت استفاده و استنباط از آنها را داشته باشد، و بدون آنکه مقدمات لازم را طی کرده باشد، حق دارد در این مسائل غور و تعمق کند. همه افراد فرضا بخواهند موازین علمی را تحصیل کنند و بر طبق اصول صحیح این مطالب را بیاموزند، آن قریحه و استعداد لازم را ندارند.

تنها افراد بسیار معدودی هستند که قریحه و استعداد مناسبی برای مسائل حکمت متعالیه دارند و خداوند متعال ذوق و استعداد درک مفاهیم بسیار عالی و لطیف این علم را به آنها داده است، همچنانکه در سایر رشته‌ها نیز افراد مستعدّ درک دقیق‌ترین مسائل آنها زیاد نیستند.

و چه زیبا گفته بو علی در آخر نمط نهم اشارات آنجا که گفته است:

جلّ جناب الحق عن ان یکون شریعة لکل وارد، او یطلع علیه الا واحد بعد واحد، و لذلك فان ما یشتمل علیه هذا الفن ضحکة للمغفل عبرة للمحصل. فمن سمعه و اشمأزّ عنه فلیتهم نفسه، لعلها لا تناسبه «و کل میسر لما خلق له».

در آخر نمط دهم تحت عنوان «خاتمهٔ و وصیهٔ» می‌گوید:

گذشته از اینکه در جریان نظام وجود (که مربوط به علتهای جزء نمی‌توان دانست) آثار شعور و علائم قدرت (یک علم بی‌نهایت باریک و تیز و یک نیروی

ایها الاخ انی قد مخضت لك فی هذه الاشارات عن زبدة الحق، و ألقمتك قفي الحكم فی لطائف الكلم فصنه عن الجاهلین و المبتذلین و من لم یرزق الفطنة الوقادة و الدربة و العادة و كان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة و من همجهم. فان وجدت من تثق بنقاء سریرته و استقامة سیرته و بتوقفه عما یتسرع الیه الوسواس و بنظره الی الحق بعین الرضا و الصدق، فاته ما یسألك منه مدرجا مجزءا مفرقا، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله، و عاهده باللّه و بأیمان لا مخارج لها لیجري فی ما یأتیه مجراك، متأسیا بك، فان اذعت هذا العلم او أضعته فاللّه بینی و بینك و كفي باللّه وكیلا.

بو علی اولًا تعمق در مسائل الهی را شأن افراد بسیار برجسته و معدود و به اصطلاح یگانه‌های هر عصر می‌داند و با اشاره به حدیث نبوی مدعی می‌شود که «هر کسی را بهر کاری ساختند».

ثانیاً شرط در متعلم حکمت الهی را هوش سرشار، جرئت و شهامت، صفای نفس، حسن طبیعت، استقامت سلیقه، و تسلیم در برابر حقیقت می‌داند.

ثالثاً برای معلم لازم می‌شمارد که قدم به قدم و تدریجا مسائل را تعلیم کند؛ ضمن آزمایش مسائل قبلی، آمادگی و عدم آمادگی متعلم برای مسائل غامض‌تر در نظر گرفته شود؛ تنها در صورت آمادگی تعلیم داده شود و اگر نه از تعلیم او صرف نظر گردد.

رابعاً با شاگرد عهد و پیمان کند و با سوگند تأکید نماید که از اشاعه این علم در میان عموم طبقات که مساوی با اضاعه آن و اضاعه افراد است خودداری کند و جز به اهلش تعلیم ندهد.

از اینجا معلوم می‌شود که امثال بو علی معتقدند که جز افراد معدود ذی صلاحیت، سایر افراد لزوما باید مقلد و متعبد باشند. بدیهی است که اگر بنا بر تعبد و تقلید باشد نه بر معرفت، آن چیزی که شایسته تقلید و تعبد است قرآن کریم و گفتار قطعی معصومین است که مصون از خطاست.

بیکرانی حیرت انگیز) به اندازه‌ای روشن است که با هیچ پرده و پوششی نمی‌توان پوشانید.

اکنون که این دو نکته روشن شد می‌توانیم مفاد روایاتی را که در این زمینه رسیده است درک کنیم. برای نمونه یک روایت ذکر می‌کنیم:

در کافی «باب النهی عن الصفة بغیر ما وصف به نفسه» سؤال و جوابی کتبی که میان عبد الرحیم قصیر و امام صادق علیه السلام به وسیله عبد الملک بن اعین مبادله شده است نقل شده است. مفاد سؤال این است:

«مردمی در عراق پیدا شده‌اند که خداوند را با تجسم و خطوط چهره توصیف می‌کنند. استدعا دارم مرا راهنمایی بفرمایید.»

امام در جواب می‌نویسد:

«درباره موضوعی که پرسش کرده‌ای، خداوند متعالی است از این نسبتها، او را مانند نمی‌باشد، او شنوا و بیناست، او منزه است از توصیف وصف کنندگان که او را به مخلوقاتش تشبیه می‌کنند و به او افترا می‌بندند. مذهب صحیح همان است که در قرآن درباره صفات الهی آمده است. پس، از خدا هم نفی و بطلان (تعطیل از صفات) را منفی بدان و هم تشبیه را. اوست خدای ثابت موجود، برتر است از آنچه وصف کنندگان او را توصیف می‌کنند. هرگز از قرآن تجاوز نکنید که در این صورت با آنکه راهنمایی شده‌اید گمراه شده‌اید.»

بدیهی است که مفاد این جواب این نیست که هیچکس حق ندارد خداوند را به هیچ وجه توصیف کند. از این جواب استفاده می‌شود که به تبع قرآن باید راهی بین نفی و تعطیل از یک طرف و تشبیه از طرف دیگر انتخاب کرد و افراد نا وارد بحث نکنند.

دلیل قاطع بر اینکه مقصود این نیست که پیروی از قرآن لزوما باید به صورت تقلید و تعبد باشد نه به صورت الهام‌گیری، این است که در متن حدیث خداوند با دو اسم و دو صفت یاد شده است که در قرآن نامی از این دو اسم نیست. آندو عبارت است از: «ثابت» و «موجود».

پس معلوم می‌شود مقصود عدم انحراف از اصول تعلیمات قرآن است نه تقلید و تعبد به الفاظ و ممنوع بودن تفکر و معرفت.

در مورد «حیات» (زیست) می‌توان مانند «قدرت» و «علم» سخن گفت و حیات را (به معنی صفتی که منشأ علم و قدرت است) برای خدای جهان اثبات نمود.

طرز بیان و تعلیم و تعلم قرآن و همچنین بیانات پیشوایان دین مخصوصاً نهج البلاغه می‌رساند که هدف متعبد کردن مردم به این مسائل نیست، هدف راهنمایی و تحریک عقول است که مسائل را به حقیقت درک کنند و معرفت حاصل نمایند.

استدلالهایی که در متون اسلامی، یعنی در قرآن و احادیث و ادعیه مأثوره اسلامی، در زمینه علم خداوند، قدرت خداوند، بساطت خداوند، نفی صفات زائد بر ذات، و سایر مسائل الهی شده است از نوع استدلال منطقی و تجزیه و تحلیل فکری است. برخی از آن استدلالها را در باب وحدت واجب الوجود نقل کردیم. و اگر عموم مردم مکلفند که مقلد و متعبد باشند پس این استدلالها و تجزیه و تحلیلهای دقیق عقلی برای چیست و برای کیست؟

از آیاتی نظیر آیه «**و للّه الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروا الّذین یلحدون فی اسمائه سیجزون ما کانوا یعملون**» (الاعراف/ ۱۸۰) با توجه به اینکه الف و لام در «الاسماء» استغراق است نه عهد، استنباط می‌شود که خداوند را با هر وصفی که حاکی از حسن و کمال باشد و در حد اعلای حسن و کمال باشد و هیچ جهت نقص و عدم در او نباشد می‌توان توصیف کرد.

مسأله توقیفی بودن و یا نبودن اسماء اللّه، هر چند دلیل تمامی ندارد، فرضا مورد قبول واقع شود مسأله جداگانه‌ای است. چیزی را نام خدا دانستن و او را تحت آن نام، نام بردن می‌تواند شرعا قانون خاصی داشته باشد، زیرا فرق است میان «تسمیه» و میان «توصیف»، آنچه بحث کردیم درباره توصیف بود نه تسمیه*.

اکنون ببینیم با چه مقیاسی می‌توانیم صفات خداوند را بشناسیم. در این مقاله دو راه برای اثبات این مدعا بیان شده است. در یکی از این دو راه خود ذات دلیل بر صفات قرار گرفته است و در راه دیگر مخلوقات آئینه و مرآت صفات حق قرار گرفته‌اند، و البته راه دوم به نوبه خود منشعب به دو راه دیگر می‌شود و ما به هر سه طریق اشاره می‌کنیم.

اما اینکه خود ذات، برهان بر صفات قرار گیرد، همان راهی است که مبنای برهان

*. برای تکمیل بحث به تفسیر نفیس المیزان، جلد هشتم، صفحات ۳۵۹- ۳۶۱ و صفحات ۳۶۵- ۳۸۵ مراجعه شود.

از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که:

۱. کمالات و صفاتی که به حسب تجزیه و تحلیل به سوی وجود برمی‌گردند

صدّیقین بر اثبات واجب و وحدت واجب قرار گرفت.

وقتی که ثابت شد اصالت از آن وجود است، و ثابت شد کـه حـق تعـالی وجـود محض و واقعیت محض است و عدم و ماهیت در او راه ندارد، و ثابت شد کـه کمـال مساوی وجود است و عدم و ماهیت منشأ نقص می‌باشند، پس ذات حق کمال واقعی را داراست، زیرا کمال واقعی آن است که به وجود و واقعیت برگردد و از احکام و لـوازم وجود و واقعیت بوده باشد، و چون ذات حق وجود محض اسـت پـس کمـال محـض است.

در جای خود ثابت شده است که احکام و لوازم و عـوارض بـر دو قسـم اسـت: برخی احکام و لوازم از شؤون وجود بما هو وجود است و دائر مدار وجود است نظیر وحدت، مبدئیّت آثار، ظهور و نوریّت، علم، حیات، قدرت و غیره؛ و برخی از احکام از آن جهت عارض موجود می‌شود که تعین و تحدد خاصی پیدا کرده است.

و چون ذات احدیت وجود محض است و هیچ گونه تعین و تحددی ندارد، تعین او اطلاق و لا حدّی اوست، پس جمیع شؤون وجود و کمالات وجود به نحو اعلی در ذات او صدق می‌کند.

بدیهی است که این برهان فرع بر اصالت وجود است همچنانکه برهان صدّیقین و برهان خاصی که برای وحدت واجب ذکر کردیم نیز مبنی بر این اصل اساسی است؛ و اگر کسی آن اصل اساسی را کاملا جذب و هضم کرده باشد این براهین را بـه خـوبی درک می‌کند و الّا فلا.

اما راه دوم که مخلوقات آئینه صفات قرار گرفته‌اند به دو وجه قابل تقریر است:

الف. از راه خاص فلسفی. در مقاله «علت و معلول» اثبات شد کـه «معطـی یـک کمال محال است که فاقد آن کمال باشد» و چون یک سلسله کمـالات از قبیـل علـم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات دیده می‌شود نشانه آن است که مبدأ و منشأ اصـلی موجودات، واجد آن کمالات است.

ب. راه کلامی و آن اینکه تشـکیلات و نظامـات دقیـق و حیـرت انگیـزی کـه در مخلوقات مشاهده می‌شود نشان می‌دهد که از روی تصادف نبوده است، علم و اراده و

یعنی به راستی وجود خارجی دارند، به طور اطلاق برای خدای جهان ثابت هستند، پس خدای جهان دانا و توانا و زنده می‌باشد و همچنین ...

تدبیری در کار است؛ و چون علم و اراده در فاعل هست، پس قدرت هم هست، زیرا قدرت جز این نیست که فاعل هرگاه بخواهد، فعل خود را انجام می‌دهد؛ و به همین دلیل دارای حیات هم هست زیرا حیات نیز جز اینکه موجود، درّاک فعّال باشد نیست.

این راه همان است که قبلًا- آنجا که راههای اثبات خداوند را ذکر می‌کردیم- گفتیم که بر پایه حساب احتمالات قرار دارد.

نقصی که در این دو راه نسبت به راه اول هست این است که این دو راه حداکثر دلالت دارند که خالق، کمالاتی را که به مخلوقات افاضه کرده است، خود- و البته به وجه اکمل- دارد، اما دلالت ندارد بر اینکه ذات حق کمال مطلق است و هیچ گونه نقصی در ذات او راه ندارد. به عبارت دیگر این دو دلیل فقط دلالت دارند بر اینکه خداوند بر آنچه آفریده عالم است و قادر است، ولی هرگز دلالت نمی‌کنند که «انّ اللّه بکلّ شیء علیم» و «انّ اللّه علی کلّ شیء قدیر» (به نحو قضیه حقیقیه)، دلالت نمی‌کنند که او علیم علی الاطلاق و قدیر علی الاطلاق و مرید علی الاطلاق و حیّ علی الاطلاق است.

حکمای مشّاء مثل بو علی به نحو دیگر از ذات بر صفات استدلال کرده‌اند. راهی که اینجا برای استدلال از ذات بر صفات ذکر شد راه مخصوص صدر المتألّهین است که از «اصالت وجود» استنتاج می‌شود، ولی راه بوعلی مبتنی بر اصالت وجود نیست. ما در اینجا تنها بیان او را در باب علم باری تعالی به مخلوقات ذکر می‌کنیم.

او در این باره از راه قاعده معروف «کلّ مجرّد عاقل و کل عاقل مجرّد» علم حق را به ذات خودش اثبات می‌کند، و آنگاه موضوع علّیت باری تعالی را برای همه مخلوقات طرح می‌کند و می‌گوید «علم به علت مستلزم علم به معلول است» و نتیجه می‌گیرد که ذات حق چون علم به ذات خود دارد و ذاتش علت تامّه همه موجودات است پس به همه موجودات علم دارد.

البته در بیان بو علی و همچنین در بیاناتی که از راه آئینه قرار گرفتن مخلوقات استدلال شده است به هیچ وجه توضیح داده نمی‌شود که با وجود اینکه ذات حق بسیط است چگونه ممکن است در مرتبه ذات خود به همه چیز عالم باشد آن هم به علم

۲. صفاتی که به عدم و نیستی تحلیل می‌شوند یعنی به راستی موجود نیستند مانند جهل، عجز، فنا، فقر، احتیاج، معلولیت، اضطرار، از خدای پاک منفی می‌باشند.

تفصیلی؟ بلکه بو علی تصریح می‌کند که علم در مرتبه ذات، علم بسیط اجمالی است نظیر علم بسیط اجمالی در انسان.

توضیح اینکه علم انسان به اشیاء به دو نحو است: یکی به نحو تفصیلی، مانند اینکه در حال حاضر مسأله‌ای از مسائل را در نظر می‌گیرد و به موجب برهانی که بر آن قائم است آن را تصدیق می‌کند و مسأله‌ای دیگر را به همین نحو.

نوع دیگر، علم بسیط اجمالی است و آن در صورتی است که انسان اصول و قواعد کلی یک علم، مثلًا حساب، هندسه یا فقه را بداند؛ با دانستن آنها می‌تواند هر مسأله ریاضی - در حدود آنچه او به اصول و قواعد آن آشناست - و یا هر مسأله فقهی - در حدود آنچه کلیاتش را از فقه آموخته است - که بر او عرضه گردد با توجه به آن اصول و کلیات پاسخ آنها را از مکنون ذهن خود بدهد.

البته ممکن است مسائلی بر این شخص عرضه گردد که تا کنون خود آن مسأله با این مشخصات هرگز بر او عرضه نشده است، و چون تا کنون حتی تصور چنین مسأله‌ای را نمی‌کرده است و هیچوقت صورت این مسأله در ذهنش نقش نبسته تا درباره‌اش حکم کند پس به این مسأله عالم نبوده است. اما از طرف دیگر اصول و کلیاتی، و به عبارت دیگر یک ملکه راسخ استنباط و استنتاجی که ناشی از علم به اصول و کلیات و ممارست در تطبیق آن اصول و کلیات بر مسائل جزئی است در نفس او وجود دارد که مشتمل بر همه مسائل جزئی است. همه مسائل جزئی به صورت وحدت و بساطت و بدون تکثر و تعدد و منهای مشخصات در آن ملکه راسخه منطوی است. پس به اعتبار دیگری همان مسأله‌ای که هرگز در ذهنش نقش نبسته بوده است قبلًا برایش معلوم و مسلّم بوده است، و لهذا در این گونه موارد که چنین مسائلی پیش می‌آید همه کس قبل از عرضه شدن به کسی که چنان ملکه راسخه‌ای دارد می‌گوید «او اینها را می‌داند».

در حقیقت صور تفصیلی مسائل عرضه شده بر چنان ذهنی چیزی جز تجلّی و ظهور همان ملکه راسخه نیست؛ در حکم نوری است که به پنجره‌های شیشه‌ای

۳. چون احتیاج و قید از خدا منفی است ناچار هر صفت کمالی که دارد عین ذاتش خواهد بود نه خارج از او، زیرا کمال خارج از ذات، بی‌احتیاج و قید صورت نمی‌گیرد.

اشکال

اگر این قاعده کلّیت داشته باشد که خدای جهان هر امر وجودی را که می‌آفریند خودش نیز باید دارا بوده و اتصاف پذیرد، در مورد جسم و خواص جسم

می‌تابد که در مرحله قبل از رسیدن به پنجره حالتی وحدانی و بسیط و یکنواخت دارد و به واسطه پنجره تکثر و تعدد پیدا می‌کند، با این تفاوت که در مثال نور نقل و انتقال در کار است ولی ذهن در حالی که ملکه راسخه در مقام خود پا برجاست در مرتبه دیگر با کثرت و تفصیل متجلّی می‌شود.

از نظر بوعلی علم ذاتی حق بسیط و اجمالی است، و علم تفصیلی حق صور تفصیلی همه اشیاء است که به نحوی قائم به ذات حق است و زائد بر ذات اوست. پس در مرتبه ذات حق اشیاء به نحو تفصیل منکشف نمی‌باشند، انکشاف تفصیلی در مرتبه صور علمیه قائم به ذات حق است، همچنانکه در انسان نیز چنین است.

ولی صدر المتألّهین بر مبنای «اصالت وجود» راه دیگری رفته است که نتیجه‌اش این است: اشیاء در مرتبه ذات حق انکشاف تفصیلی دارند و این انکشاف تفصیلی هیچ گونه منافاتی با بساطت ذات حق ندارد. لهذا از نظر متأخران حکمای اسلامی مشکل علم باری با سر انگشت نیرومند اندیشه این مرد بزرگ به نحو احسن حل شده است.

توضیح کافی بیان مشار الیه نیازمند به شرح و بسط زیادتری است.

خواجه در تجرید به دلیل متکلّمین و دلیل حکمای مشّاء در باب علم اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید:

و الاحکام و التجرد و استناد کل شئ الیه دلائل العلم.

اتقان و استحکام مصنوعات، و هم تجرد ذات حق، و هم معلول بودن همه اشیاء، و همه کمالات نسبت به او، دلیل علم باری است.

نیز باید جاری باشد و در نتیجه باید خدا جسم بوده و خواص جسم را از قبیل بعد، عدد، رنگ، بوی و مانند آنها داشته باشد.

پاسخ

مقدمتا باید دانست- چنانکه در مقاله ۷ بیان کردیم- موجودات امکانی که در خارج هستند، از وجود و مهیّت (اندازه وجود) مرکّبند. مثلًا جسم موجود اگر وجودش با جسمانیت محدود نبود وجودی بود مطلق؛ ولی جسمانیت یعنی جوهر مادی حجم‌دار، این وجود مطلق را تحدید و با قیودات زمانی و مکانی آشنا می‌سازد.

همیشه علت فاعلی به حسب حال خود اثر مطلق می‌دهد، ولی ماده قابله با شرایط زمانی و مکانی خودش اطلاق فعل وی را تحدید می‌کند؛ مانند کسی که بخواهد آب از دریا بردارد و البته وی تحدیدی به آب نمی‌دهد ولی کوتاهی دست و بازوی وی، ظرفیت و شکل کاسه‌ای که در دست دارد، نزدیک و دوری اجزای آب دریا، فعل او را مقید می‌سازد.

پس از این مقدمه، روشن خواهد شد که خدای جهان وجودش از آلایش هر حد و قیدی پاک است، با ماهیات که حدود و قیودند و اندازه‌های وجودند متصف نمی‌شود و تنها با صفتهای وجودی که خالی از حد می‌باشند می‌توان متصفش دانست، مانند علم و قدرت.

و در حقیقت هر قیدی به عدم تحلیل می‌شود و وجود مطلق خدایی، عدم و نیستی نمی‌پذیرد.

آری ما خدای جهان را با یک رشته صفاتی که خارج از ذات هستند توصیف می‌کنیم، مانند اینکه می‌گوییم: او خداوندگار، آفریدگار، کردگار، هستی بخش، روزی دهنده، زنده کننده، میراننده، پروردگار، کارگزار است.

ولی اینها در حقیقت صفاتی هستند نسبی نه خارجی نفسی.

از سخنان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که:

صفات خداوندی سه قسم‌اند:

۱. صفات ذاتی و ثبوتی مانند قدرت.

اما اشکال اینکه اگر معطی کمال فاقد کمال نیست پس لازم می‌آید ذات حق همه صفات مخلوقات خود را داشته باشد و از جمله جسمیّت و لون و طعم و غیره، در متن با جوابش ذکر شده است و شاید نیازی به توضیح نداشته باشد.

۲. *صفات سلبی مانند فقر.*
۳. *صفات نسبی مانند خلقت زمانی.*

اشاره

آخرین بحث فلسفی در صفات خدای هستی به نظریه‌ای منتهی شده که از سطح سخنان گذشته بسی بالاتر است و آن این است که:

«چون هستی خدا از هر قید و شرطی مطلق است و هیچ گونه حدی در آنجا نیست پس خود این تحدید (هیچ گونه حدی در آنجا نیست) نیز از آنجا منفی است و از این روی وجود ایزدی از هر تحدید مفهومی نیز بالاتر و هیچ مفهومی (حتی این مفهوم) نمی‌تواند به وی احاطه نموده و تمام حاکی بوده باشد.»

بیشتر از این اندازه را باید از جاهای دیگر سراغ گرفت.

آفرینش جهان

همینکه این نظریه را پذیرفتیم که «جهان آفریدگاری دارد» بلافاصله در پی آن این نظریه را نیز پذیرفته‌ایم که: «جهان، کار و آفریده اوست» [1]

۱. اکنون نوبت بحث در افعال ذات باری تعالی است و این سومین مباحث الهیات است. بخش ذات و بخش صفات قبلًا بحث شد.

پیش از آنکه وارد مسائل مربوط به فعل باری بشویم یک نکته را باید طرح کنیم.

ممکن است گفته شود که مباحث الهیات منحصر است به مباحث مربوط به ذات و یا صفات باری تعالی، اما مباحث مربوط به فعل باری از دایره الهیات بیرون است زیرا همه چیز فعل باری است: زمین، آسمان، جماد، نبات، حیوان، انسان، جوهر، عرض. هر علمی درباره هر موضوعی که بحث می‌کند درباره فعلی از افعال باری به جستجو می‌پردازد و اگر فلسفه الهی نیز کاوش در افعال باری را جزء قلمرو خود بداند، اولًا لازم می‌آید همه علوم را جزء فلسفه الهی بدانیم، ثانیاً با توجه به این که در سایر علوم درباره افعال باری بحث می‌شود بحث در اینجا زائد است.

جواب این است که کاوش فلسفی درباره آفرینش و فعل باری با کاوشهای علمی در این باره متفاوت است. فلسفه الهی، آفرینش را که فعل باری است از آن

البته در اثر عادتی که فکر ما به واسطه انس دائمی خود به حوادث زمانی و مکانی پیدا کرده، در آغاز به غلط افتاده فضایی خالی از موجودات، و زمانی دارای امتداد غیر متناهی فرض کرده سپس پدیده جهان را مانند بچه‌ای نوزاد در مهد مکان

جهت موضوع بحث خود قرار می‌دهد که فعل باری است یعنی از آن جهت که به ذات باری انتساب دارد و می‌تواند از حیث انتساب به ذات باری احکامی برای آن کشف کند. فلسفه به تعیین احکامی برای آفرینش می‌پردازد که با توجه به آفریده بودن آن می‌تواند آنها را اکتشاف نماید. در فلسفه الهی از ذات باری بر افعال باری استدلال می‌شود، قهراً همان جهاتی مورد بحث واقع می‌شود که از انتساب جهان به ذات باری قابل ادراک کردن و فهمیدن است.

و اما علوم که هر یک فعلی از افعال را موضوع خود قرار می‌دهد درباره ذات فعل باری بحث می‌کنند قطع نظر از ارتباط و انتساب این ذوات با ذات باری، یعنی با قطع نظر از جنبه فعل باری بودن آنها. آشنایی علوم با آن موضوعات از طریق حواس است و از نظر حس، ارتباطی میان ذات محسوس و ذات باری نیست، یعنی حواس هرگز ارتباط و انتساب را احساس نمی‌کند، نه از این جهت که یک طرف ارتباط ذات غیب‌الغیوب است، بلکه از این جهت که در هیچ رابطه علّی و معلولی رابطه علت و معلول محسوس نیست. ما این مطلب را در مقاله «پیدایش کثرت در ادراکات» توضیح داده‌ایم.

در فلسفه، فعل باری به وسیله ذات باری شناخته می‌شود بر خلاف علوم، لهذا آنچه در فلسفه درباره افعال باری بحث می‌شود و در قلمرو فلسفه است با آنچه در علوم درباره آنها بحث می‌شود و در قلمرو علوم است کاملا متفاوت است.

البته از یک پندار باید جلوگیری کنیم. ما نمی‌خواهیم بگوییم که اشیاء دارای دو حیثیت واقعی و خارجی می‌باشند: به یک حیثیت منتسب و مرتبط با ذات باری تعالی و به حیثیت دیگر که حیثیت ذات آنهاست غیر مرتبط و غیر منتسب به ذات باری می‌باشند و یکی از دو حیثیت در قلمرو فلسفه است و دیگری در قلمرو علوم، حاشا و کلّا، ممکن الوجود به تمام حیثیتها مرتبط و منتسب به واجب الوجود است، حیثیتی که بدان حیثیت مرتبط و منتسب نباشد در او نیست و الّا لازم می‌آید به آن حیثیت واجب الوجود باشد. حتی این تعبیر که «ممکن الوجود مرتبط است به واجب الوجود»

گذاشته و به دست دایه زمان که قبلًا آماده بود سپرده و منتظر تربیت و تکمیلش می‌باشیم.

ولی در همین تصویر، از اصولی که سابقا مبرهن کرده‌ایم باید غفلت نکرد:

۱. جهان ماده یک واحد حرکت است.

۲. زمان و مکان ساخته خود جهان‌اند نه مقیاسی بیرون از جهان.

۳. زمان چون ساخته حرکت است با اختلاف حرکات، مختلف خواهد بود و ما

تعبیر نارسایی است، ممکن الوجود عین ارتباط به واجب الوجود است، تمام حیثیات ممکن الوجود تعلق محض و انتساب صرف و اضافه خالص به واجب الوجود است، یا به اصطلاح متأخرین حکمای الهی اضافه معلولات ذات باری به ذات باری بلکه اضافه هر معلول به علت ایجادی خود، اضافه اشراقیّه است.

بلکه مقصود این است که عقل و اندیشه بشر با در دست داشتن اندیشه ارتباط افعال باری به ذات‌باری فقط قسمتی از احکام آنها را می‌تواند اکتشاف کند و اگر فرض شود که از راه شناختن ذات باری بتواند تمام جهات و حیثیات معلولات را که با همه آنها منتسب به ذات حقّ‌اند کشف کند تمام آنچه علوم درباره اشیاء به دست می‌آورند فلسفه از راه خود به دست می‌آورد و در آن وقت همه علوم واقعاً جزئی از فلسفه الهی خواهد بود. این مطلب را بو علی در اوایل الهیات شفاء و صدرالمتألّهین در اواخر مباحث جوهر و اعراض اسفار تصریح کرده‌اند.

آری، فکر فلسفی بشر که صرفاً مفهومی از انتساب اشیاء به ذات واجب دارد و بس، هویّت واقعی معلولات را درک نمی‌کند و اگر درک بکند نیازی به چیز دیگر برای ادراک شؤون معلول ندارد. می‌گویند: «علم به علت مستلزم علم به معلول است»؛ البته سخن صحیحی است ولی فکر بشر نمی‌تواند با علم حصولی و اندیشه ارتسامی احاطه علمی به علت پیدا کند، و لهذا علم به علت، همان طور که صدر المتألّهین در مباحث «عاقل و معقول» تصریح می‌کند، آنگاه مستلزم علم به معلول است که به نحو حضوری باشد.

□

مسائلی که به مناسبت بحث در افعال باری (آفرینش) در اینجا مطرح است عبارت است از:

تنها متوجه یک حرکت (نسبتا) عمومی می‌باشیم و آن حرکت شبانه روزی است و الفاظ زمانی ما از قبیل «گذشته»، «آینده»، «اکنون»، «همیشه»، «گاهی» و نظایر آنها ممثّل حالاتی هستند که ما با وضع حاضر از زمان عمومی خودمان، دیده یا اندیشیده‌ایم.

---

۱. حدوث و قدم عالم.

۲. عوالم کلّی وجود.

۳. قضا و قدر و نحوه استناد شرور و بدیها به قضای الهی.

البته برخی مسائل دیگر هم هست که شایسته است در بحث فعل باری مورد توجه قرار گیرد از قبیل مباحث مربوط به وحی و کلام و کتاب.

ولی حکمای الهی به مناسبت خاصی که بیشتر ریشه کلامی دارد آن مباحث را در ضمن مباحث «صفات» متعرض شده‌اند.

اما مسأله حدوث و قدم عالم: یکی از مسائلی که از قدیم الایام مورد اختلاف فلاسفه و متکلمین بوده است حدوث و یا قدم زمانی عالم است. معمولًا از طرف متکلمین بر حدوث زمانی و از طرف فلاسفه بر قدم زمانی استدلال می‌شود.

متکلمین مدعی هستند که «قدیم» منحصر است به ذات واجب، غیر ذات واجب هر چه هست حادث زمانی است؛ بلکه مدعی هستند که «قدم» مساوی وجوب است و حدوث مساوی امکان، یعنی یک موجود بدان جهت نیازمند به علت و فاعل است که حادث است و اگر حادث نباشد بی‌نیاز از علت است، یعنی واجب الوجود است.

متکلمین علاوه بر این، ادعای اجماع و اتفاق می‌کنند از همه ادیان و مذاهب بر حدوث زمانی عالم، و مدعی هستند که عقیده به قدم زمانی عالم بر خلاف متّفق علیه همه ادیان است.

از طرف دیگر طرفداران فلاسفه مدعی هستند که حدوث زمانی عالم- به معنی اینکه رشته زمان که از گذشته به آینده کشیده شده است از نظر گذشته محدود و متناهی باشد و نقطه شروع داشته باشد و ما قبل آن نقطه، عدم محض باشد- نا معقول است زیرا مستلزم انفکاک معلول از علت تامّه است. لازمه قدم ذات باری قدم عالم است که فعل باری است. البته از نظر فلاسفه اصول و کلیات عالم قدیم است و افراد

۴. در میان اجزاء عالم موجوداتی مجرد و خارج از حکم ماده و زمـان و مکـان هستند که قابل انطباق به زمان و مکان نیستند.

تذکر اصول نامبرده و لوازم آنها اندیشه نامبرده را از سر مـا بیـرون کـرده و در تصور گذشته و آینده جهان و مجموع تفصیـلی آنهـا در برابـر یـک تـاریکی قـرار می‌گیریم که بی‌تردید خرد دور اندیش و ریز بین ما سر از پای نمی‌شناسد.

و جزئیات حادثند.

فلاسفه مدعی هستند که آنچه منحصر است به ذات واجب الوجـود «قـدم ذاتـی» است نه «قدم زمانی»، و اجماع اهل ادیان جز بر حدوث ذاتـی عـالم نیسـت، زیـرا آن چیزی که ادیان تعلیم می‌دهند مخلوقیت عـالم و خالقیـت ذات بـاری اسـت. آنچـه را مخلوقیت عالم ایجاب می‌کند حدوث ذاتی است نه حدوث زمانی. آنچه در تعلیمـات ادیان آمده این است که جهان به واسطه ذات باری از کتم عدم به عرصه ظهور رسـیده است، و البته چنین است؛ یعنی جهان به واسطه ذات بـاری از مرتبـه نیسـتی ذاتـی بـه هستی رسیده است؛ جهان از ناحیـه ذات خـود، نیسـت اسـت و از ناحیـه ذات حـق، هست.

فلاسفه می‌گویند موجود بر دو قسم است: واجب و ممکن. واجـب، قـدیم ذاتـی است. ممکن نیز به نوبه خود بر دو قسم است: قدیم زمانی و حادث زمانی، و آن چیزی که مناط احتیاج شئ به علت است امکان ذاتی است نه حدوث زمانی، یعنی شئ از آن جهت که در مرتبه ذات خود اقتضای وجود ندارد نیازمند به علت است نه از آن جهت که در زمانی نبوده و بعد پیدا شده است. فلاسفه براهین زیادی اقامه می‌کنند بر اینکـه حدوث، مناط احتیاج به علت نیست.

صدر المتألّهین بر مبنای «اصالت وجود» مبنـای خاصـی دارد کـه نظـر حکمـا را دقیق‌تر می‌کند. او می‌گوید مناط احتیاج معلول به علت از نحوه وجود معلـول خـارج نیست. توضیح اینکه: حکما عموما بنا بر طرز تفکر اصالت ماهیتی چنین مـی‌اندیشـند که اشیاء (ماهیات) در ذات خود نه اقتضـای وجـود دارنـد و نـه اقتضـای عـدم. ایـن لااقتضائی که همان معنی «امکان» است از لوازم ذات اشیاء یعنی ماهیـات اسـت و بـه واسطه همین لا اقتضائی نیازمند و محتاج به علتی می‌باشند که بـه آنهـا وجـود بدهـد. ماهیت محتاج است؛ و امکان، مناط احتیاج ماهیت است؛ و جعل و تأثیر و ایجاد ما بـه الاحتیاج است. ولی بنا بر نظر صدر المتـألّهین کـه مبتنـی بـر اصـالت وجـود اسـت و

آنوقت می‌فهمیم که در این اندیشه، مانند کسی هستیم که از حس سامعه محروم بوده و بخواهد با حاسّه چشم، حقیقت صوت را به دست آورد، زیرا خیال صوت را که در دل می‌پرورد در حقیقت نور و رنگ است، و هم مقیاسی را که به کار می‌برد (چشم) مقیاس نور و رنگ می‌باشد.

ماهیت را از حریم جعل و انجعال، و تأثیر و تأثر و ایجاد و موجودیت بر کنار می‌داند و همه اینها را از آن وجود می‌داند و برای هر مرتبه از وجود حکمی قائل است، آنچه محتاج به جعل و ایجاد است خود وجود است، و مناط احتیاج نیز خود وجود است به اعتبار این که هویّت وجود معلول این است که «فعل» یا «کار» است، و ما به الاحتیاج نیز از خود وجود خارج نیست. ما تفصیل بیشتر این مطلب را در مقاله «علت و معلول» ذکر کرده‌ایم.

خلاصه سخن در اینجا اینکه طبق نظر صدر المتألّهین که بیان این مقاله نیز با آن منطبق است، معلول از آن جهت نیازمند به علت است که تمام هویّتش این است که «کار» است. کار بودن کار به این نیست که حادث باشد یا قدیم، بلکه به نفس کار بودن است. کار اگر حادث باشد کار حادث است و اگر قدیم باشد کار قدیم است و به هر حال کار است.

جهان یک واحد کار است خواه حادث باشد یا قدیم.

اما در این مقاله بیان خاصی در متن آمده است که طبق این بیان بحث درباره جهان تحت عنوان «حدوث» یا «قدم» زمانی اساساً بی‌معنی است و برخی ادلّه که برای اثبات حدوث یا قدم جهان آورده می‌شود بی‌اساس است.

توضیح اینکه «حدوث زمانی» عبارت است از مسبوقیت وجود یک شئ به عدم زمانی، یعنی اینکه زمانی بوده است که این شئ نبوده است، و «قدم زمانی» عبارت است از عدم مسبوقیت وجود شئ به عدم زمانی، یعنی زمانی نبوده است که این شئ نبوده است، بلکه در همه زمانها بوده است، و به تعبیر رساتر همواره زمان بوده است و شیء مورد نظر همواره در همه زمانها بوده است.

حدوث زمانی و قدم زمانی هر دو درباره موجودی صادق است که در ظرف زمان واقع باشد، اما موجودی که خارج از ظرف زمان است نه حادث زمانی است و نه قدیم زمانی، مانند مجرّدات. کل جهان نیز که شامل همه زمانها و مکانهاست نیز از این قبیل

آری، وی از مشاهده حال دیگران که گوش شنوا دارند می‌تواند به طور کلی بفهمد که چیزی غیر از نور و رنگ هست که با گوش درک می‌شود اگر چه باز در مورد تطبیق، همان کلّی را به نور و رنگ تطبیق خواهد کرد؛ زیرا وی به کلّی نامبرده از راه چشم رسیده است. در این هنگام است که اندیشه دیرین ما: «روزی بود که جز خدا چیزی نبود» صفت تمثیل به خود گرفته و ممثّل یک تفسیری مناسب افق فهم عادی ما می‌گردد، وگرنه در این فرض «روز» نیز نبوده و اگر راستی روز بود کارهای روزانه

است، یعنی از ظرف زمان خارج است. خود «زمان» عبارت است از مقدار حرکت ذاتی یک شیئ، و ظرف زمانی یک شیئ عبارت است از مطابقه آن حرکت با حرکت دیگر که به حسب قرار داد مقیاس قرار داده شده است، مثلًا حرکت شبانه روزی.

علیهذا کل جهان ظرف زمانی ندارد تا بحث مسبوقیت وجودش به عدم خودش در زمان پیشین، و یا عدم مسبوقیت وجودش به عدم خودش در آن زمان به میان آید. جهان در کل خود زمان ندارد همچنانکه مکان ندارد.

به عبارت دیگر: مجموع جهان که شامل زمان هم هست پیش و پس زمانی ندارد تا گفته شود در آن زمان بوده است یا نبوده است. همچنانکه صحیح نیست گفته شود که «عالم در کجا آفریده شد؟» صحیح نیست گفته شود «کی آفریده شد؟» چونکه «کی» و «کجا» متأخر از عالم است و فرع بر عالم است. کی و کجا و وقت و جا فقط درباره اجزاء عالم صادق است، زیرا «مکان» از نسبت احاطه اجزاء جهان بر جزء دیگر انتزاع می‌شود، و «زمان» از حرکت ذاتی اشیاء و تطبیق آن با حرکت عمومی شبانه‌روزی.

از اینجا معلوم می‌شود که برهان معروفی که بر قدم عالم اقامه می‌شود بی‌اساس است.

برهان این است که حدوث زمانی عالم مستلزم انفکاک معلول از علّت تامّه است.

جواب این است که انفکاک فرع بر این است که قبل از حدوث عالم یک امتداد و بعدی را فرض کنیم و آنگاه بگوییم در این امتداد که عالم وجود نداشته است از علت تامّه خود منفک بوده است. اما چنین امتدادی جز در وهم بشر وجود ندارد. همان طوری که صحیح نیست گفته شود «در ماوراء ابعاد مکانی عالم (به فرض تناهی ابعاد) چه چیز وجود دارد؟» صحیح نیست گفته شود «پیش از عالم چه چیز بود؟» زیرا کلمه «در» فرع بر وجود مکان است و کلمه «پیش» فرع بر وجود زمان.

نیز بود.

ما نمی‌توانیم مفهوم «قبل» و «بعد» (پیش و پس) را که حرکت و زمان ما می‌سازد به بیرون از شکم حرکت و زمان خودمان ببریم مگر اینکه خود حرکت و زمان را همراه وی ببریم، چنانکه نمی‌توانیم از همین مقدمه حکم کنیم که زمان و توالی روز و شب غیر متناهی است، زیرا اگر در هستی تنها یک حرکت کوتاه نیز فرض شود و زمانی بسازد باز پس و پیشی بیرون از وی وجود نخواهد داشت.

پس آنچه می‌توان گفت این است که جهان ماده که یک واحد حرکت است و زمانی می‌سازد، قبل و بعد بیرون از خود ندارد.

اشکال

دانشمندان علوم طبیعی به ثبوت رسانیده‌اند که: «ماده هرگز معدوم نمی‌شود».

مسأله‌ای که قابل طرح است این است که آیا حرکت لا یتناهی وجود دارد یا ندارد؟ و هم اینکه آیا سلسله حوادث، متناهی می‌باشند یا لا یتناهی؟ و به عبارت دیگر آیا جهان آغاز و ابتدا و نقطه شروع دارد یا ندارد؟ همان طوری که بحث صحیح درباره مکان این است که آیا ابعاد عالم نهایت دارد یا ندارد؟ حکما درباره «مکان» مدعی تناهی و درباره «زمان» مدعی لا یتناهی می‌باشند؛ تفاوتی که میان ایندو هست در این است که مراتب ابعاد مکانی، متشابه و مراتب بعد زمانی غیر متشابه است. در بعد زمانی هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه بعدی قوّه است و نسبت به مرتبه قبلی فعلیت؛ و به همین جهت است که در مراتب زمان، پیش و پس فرض می‌شود؛ و به همین سبب است که این پرسش پیش می‌آید که آیا زمان ابتدا و آغاز دارد یا ندارد؟ تقدم و تأخر در مکان، اعتباری و در زمان، حقیقی است.

البته چون هر حرکتی منشأ یک زمان است و حرکاتی که ما می‌شناسیم همه ابتدا دارند پس زمانهایی که ما می‌شناسیم همه ابتدا دارند، پس بحث در زمانی که آغاز نداشته باشد بحث در این است که آیا حرکتی که ابتدا نداشته باشد وجود دارد یا ندارد؟ به عقیده قدما حرکت فلک چنین است. ولی قطع نظر از حرکت فلک چه باید گفت؟ آیا یک حرکت یکنواخت دائم وجود دارد یا ندارد؟

این مطلبی است که در مقاله «قوّه و فعل» درباره آن بحث شده است.

لازم این سخن، غیر متناهی بودن زمان و جهان زمانی مادی است.

و همچنین فلاسفه نیز گفته‌اند: «هر حادث زمانی قبل از حدوث، امکان وجود دارد». نتیجه این سخن نیز همان است که زمان و جهان زمانی دارای حوادث مترتّبه غیر متناهی بوده باشد.

پاسخ

ما نیز در مقاله‌های گذشته مضمون فرضیه لا وازیه را، همچنین نظریه فلاسفه را پذیرفتیم، ولی این سخنان اثبات نمی‌کند که «هر روز روزی پیش از خود دارد و هر قطعه از حرکتی قطعه‌ای پیش از خود دارد» اگر چه اثبات می‌کند که «پیش از هر روز روزی است» و ما ذهن اشکال کننده را دعوت می‌کنیم که باریک شده و فرق این دو قضیه را درک نموده پیش از ماده زمان اثبات نکند، و همچنین بی پس و پیش بودن پیکره زمان را به غیر متناهی بودن امتداد وی خلط نکند.

خلاصه

چنانکه از سخن گذشته روشن شد ما می‌توانیم در خصوص آفرینش به طور کلی بحث کرده و اتخاذ نظر نماییم.

جهان آفرینش هر چه باشد و هر سرنوشتی در ذات و صفات و افعال خود داشته باشد یک واحد است زیرا از یک واحد است چنانکه در مقاله ۹ ذکر شد.

کثرت و ترتیب قیاسی اجزای جهان

همین جهان آفرینش که نسبت به آفریننده خود یک واحد می‌باشد، در متن خود اختلافاتی دارد.

چنانکه در مقاله ۳ به ثبوت رسید ما دو قسم ادراکات داشتیم که از ماده مجرد بوده و احکام ماده بر آنها انطباق نمی‌پذیرفت؛ یعنی ادراکات خیالی و ادراکات عقلی [1].

---

۱. یکی از مسائلی که در مباحث فعل باری مطرح است «کلّیات عوالم وجود» است. مقصود ما از «عالم» عبارت است از موجود یا موجوداتی که در مجموع هستی مرتبه‌ای خاص را اشغال کرده است به طوری که محیط به مادون خود محاط مافوق خود است.

از نظر لغت، مانعی نیست که ما کلمه «عالم» را به نوعی خاص و یا انواعی که تحت جنسی خاص قرار گرفته‌اند به اعتبار اینکه وضع و حالت و زندگی آنها نظامات خاصی دارد اطلاق کنیم، مثلًا بگوییم «عالم مورچگان» ویا «عالم زنبور عسل»، یا «عالم حشرات»، یا «عالم حیوان»، «عالم نبات»، یا «عالم زمین»، «عالم آسمانها» و امثال اینها؛ و شاید- همان طور که بعضی از مفسران گفته‌اند- تعبیر به «ربّ العالمین»

این ادراکات در عین اینکه مجرد از ماده هستند دو سنخ مختلفند زیرا ادراکات خیالی کثرت اشخاص می‌پذیرد مانند صورت خیالی زید، عمرو، فریدون، جمشید؛ ولی ادراک عقلی کثرت اشخاص نمی‌پذیرد مانند مفهوم کلی «انسان» زیرا هر فرد از افراد انسان را نزدیک آورده با وی بسنجیم همان خودش خواهد بود و خودش یکی است.

در قرآن کریم ناظر به چنین مطلبی باشد.

ولی در اصطلاحات فلسفی کلمه «عالم» به آن موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود درجه خاصی را اشغال کرده است به طوری که محیط و مسلط تمام مادون خود و محاط مافوق خود است. طبق این اصطلاح تمام اجسام و جسمانیات با اینکه اجناس و انواع متعددی هستند یک «عالم» به شمار می‌روند، زیرا هیچ نوع از این انواع و هیچ جنس از این اجناس احاطه وجودی بر انواع و اجناس دیگر ندارد، و لهذا از نظر فلسفه تمام موجودات طبیعت در «عرض» یکدیگر به شمار می‌روند نه در طول یکدیگر.

البته نوعی طولیّت در کار هست، همان طولیتی که میان جماد و نبات و حیوان و انسان است؛ ولی چون این طولیت– به اصطلاح– در قوس صعود است نه در قوس نزول، و بعلاوه لازمه این طولیت احاطه وجودی نیست، از بحث ما خارج است.

اکنون می‌گوییم آنچه برای ما بالحس و العیان ثابت است عالم طبیعت است. حکما در اصطلاحات خود آنگاه که این عالم را در مقابل سایر عوالم هستی نام می‌برند کلمه «ناسوت» را به کار می‌برند.

عالم دیگر که به حکم دلیل و برهان بر ما ثابت است عالم الوهیّت است؛ یعنی ذات مقدس واجب الوجود که مستجمع جمیع صفات کمالیه است. البته در آن مرتبه از وجود آنچه هست یک وجود اطلاقی است و بس. ذات پروردگار به تنهایی خود عالمی است و عظیم‌ترین عوالم است، زیرا ذات حق محیط است بر همه عوالم مادون و ذره‌ای از وجود از احاطه قیّومی او خارج نمی‌باشد و به قول بو علی در الهیات شفا:

«العالم الربوبی عظیم جدّا». این عالم اصطلاحا عالم «لاهوت» نامیده می‌شود.

آنچه برای ما قطعی و ثابت است همین دو عالم است، ولی در اینجا از نظر فلسفه دو پرسش باقی است:

و در نتیجه همه اوصاف و احکام «نوع» که در افراد پراکنده است در صورت عقلی نوع جمع است؛ ولی در صورت خیالی این نحو نبوده و پراکنده است (درست تأمل شود).

در نتیجه این بحث، عالم را به سه قسمت می‌توان تقسیم کرده و طبقه بندی نمود:

۱. آیا میان عالم الوهیت و عالم طبیعت عوالم دیگری وجود دارد یا وجود ندارد؟ یعنی آیا آن عالمی که بلاواسطه بر عالم طبیعت احاطه دارد و مباشرتا موجد و مدبّر و محیط بر این عالم است عالم الوهیت است؟ و یا عالم و یا عوالمی متوسط میان این دو عالم هست؟ و البته چنین عالم یا عوالمی - به فرض وجود - محاط عالم بالاتر از خود، یعنی عالم الوهیت، خواهد بود همچنانکه محیط عالم پایین‌تر از خود، یعنی عالم طبیعت، خواهد بود.

۲. آیا عالمی پایین‌تر از عالم. طبیعت وجود دارد یا وجود ندارد؟ یعنی آیا مرتبه‌ای از موجودات وجود دارد که عالم طبیعت محیط و موجد و مدبّر آن عالم باشد یا وجود ندارد؟

بدیهی است که فرض عالمی بالاتر از عالم الوهیت معنی ندارد زیرا عالم الوهیت عالم اطلاق و لاحدّی و وجوب ذاتی است، برای ذات واجب الوجود مثل متصور نیست تا چه رسد به مافوق و محیط. پس پرسشها یکی درباره این است که آیا عوالمی متوسط میان عالم الوهیت و عالم طبیعت وجود دارد یا ندارد؟ دیگر درباره اینکه آیا عالمی پایین‌تر از طبیعت وجود دارد یا ندارد؟

جوابی که فلاسفه به پرسش دوم می‌دهند ساده و قاطع است، می‌گویند عالمی پایین‌تر از طبیعت نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا اولًا وجود عالمی پایین‌تر از طبیعت مستلزم این است که ماده طبیعی قادر بر ایجاد یک شئ از کتم عدم باشد، و به دلائلی ثابت می‌کنند که تأثیر جسم و طبیعت از نوع تحریک است نه از نوع ایجاد؛ و ثانیا عالم طبیعت عالم قوّه و فعل و مادّه و صورت و حرکت و زمان و مکان است، موجودی ضعیف‌الوجودتر از قوه و ماده و زمان و مکان که وجود و عدم در آن به هم آمیخته است قابل تصور نیست.

اما جواب به پرسش اول قدری دشوار است. حکما جوابهایی به پرسش اول

۱. وجود مادی
۲. وجود مثالی
۳. وجود عقلی
و البته وجود مادی که مساوق با حرکت بوده و امکان و فعلیت در وی آغشته به هم می‌باشد پست‌تر از وجود مجرد می‌باشد که ثبات داشته و فعلیت بی‌امکان می‌باشد؛ و همچنین وجود مثالی که کمالات در اشخاص وی پخش است پست‌تر از

داده‌اند. در اکثر این جوابها از ذات واجب الوجود و بساطت او و اینکه چه نوع موجودی می‌تواند صادر بلاواسطه باشد استدلال کرده‌اند؛ مدعی شده‌اند که صادر اول باید کامل‌ترین و بسیط ترین ممکنات باشد و چنین موجودی جز اینکه مجرد از ماده و زمان و مکان باشد نمی‌تواند باشد، چنین موجودی طبعا دارای ماهیت هست، زیرا ماهیت داشتن لازمه معلولیت است.

اینچنین موجودی را به حسب اصطلاح «عقل» می‌نامند.

در بعضی استدلالهای دیگر از قاعده‌ای به نام قاعده «امکان اشرف» استفاده شده است که مجال سخن در آن بسیار است.

در بعضی استدلالهای دیگر وجود انسان به عنوان نمونه از کل عالم وجود مورد استفاده قرار گرفته است. در این مقاله همین راه که ساده‌ترین راههاست طی شده است.

عالم عقل یا عقول به حسب اصطلاح «جبروت» نامیده می‌شود.

اگر استدلال حکما را بر وجود عقل بپذیریم تازه با سؤال دیگری روبرو می‌شویم و آن اینکه آیا موجود مجردی که به نام «عقل» نامیده می‌شود فقط یکی است و یا موجودات بسیاری که همه عقولند وجود دارد؟ و بنابر اینکه عقول مجرده‌ای وجود دارند آیا این عقول در طول یکدیگرند و در حقیقت هر کدام عالمی را تشکیل می‌دهند و یا در عرض یکدیگرند؟ و یا بعضی از عقول عقول طولیه‌اند و بعضی از آنها عقول عرضیه‌اند؟

حکما برای اثبات عقول طولیه و یا عرضیه راههایی که هرگز مورد اتفاق نبوده و نیست طی کرده‌اند.

مبنا قرار گرفتن هیئت قدیم سبب شد که حکما یک سلسله عقول طولیه که عددشان به ده تا می‌رسد قائل شوند. فرضیه معروف «عقول عشره» که مورد قبول

وجود عقلی است که همه کمالات در وی اجتماع دارند؛ و از این روی وجود صورت خیالی را نمی‌توان معلول تأثیر مادی دانست بلکه وجود وی- چنانکه در مقاله ۹ گذشت- معلول موجودی مثالی هم سنخ خودش می‌باشد؛ و همچنین در صورت عقلی.

اکثریت مشّائین قرار گرفت و برخی از مشّائین مانند خواجه نصیر الدین طوسی و قاطبه اشراقیّین آن را انکار کردند و امروز اصل مبنا، یعنی فلکیّات قدیم، موهوم شناخته می‌شود مبتنی بر همین اصول و نظریات است.

اشراقیون طرفدار عقول عرضیه‌اند، هر نوعی از انواع عالم طبیعت را تحت تأثیر و تدبیر یکی از آن موجودات مجرده می‌دانند. فرضیه معروف «ارباب انواع» و یا «مثل افلاطونی» در شکل اسلامی و اشراقی آن، در همین زمینه است.

حقیقت این است که در زمینه عوالم متوسط میان عالم الوهیت و عالم طبیعت میدان برای فلسفه چندان باز نیست، مخصوصاً برای فلسفه مشّاء. بحث در این عوالم را فلاسفه اشراق بهتر از فلاسفه مشّاء، و عرفا بهتر از هر دو دسته انجام داده‌اند.

و باز حقیقت این است که در این زمینه باید میدان را منحصرا در اختیار مکاشفه و اشراق و وحی و الهام گذاشت.

از نظر وحی اسلامی، قدر مسلّم این است که موجوداتی به نام «ملائکه و فرشتگان» وجود دارند که آنها اقرب به ذات پروردگارند از موجودات عالم طبیعت و قاهر و مسیطر بر عالم طبیعت‌اند. البته سخن در این نیست که ذات واجب الوجود به آنها از سایر موجودات اقرب است زیرا او به همه چیز احاطه ذاتی و قیّومی دارد (**و هو معکم اینما کنتم**)*، سخن در قرب و بعد سایر موجودات به ذات حق است.

از نظر اسلامی، ایمان به وجود ملائکه واجب و لازم است؛ ملائکه هم واسطه وحی‌اند، و هم واسطه علم، و هم واسطه رزق، و هم واسطه خلق، و هم واسطه احیاء، و هم واسطه اماته.

از نظر حکمای اشراق و هم از نظر عرفا- که مورد تأیید نصوص اسلامی نیز هست- عالم دیگری غیر از عالم عقول مجرده که متوسط میان عالم عقول و عالم طبیعت است وجود دارد که عالم مثال مقداری است. این عالم اصطلاحا «عالم

---

*. حدید/ ۴.

نتیجه این بیان

۱. جهان آفرینش مرکّب از سه مرتبه است که به ترتیب از بالا به پایین روی هم چیده شده:

جهان عقل

جهان مثال

جهان ماده

۲. پدیده‌های هر یک از این سه جهان معلول عللی هستند که از سنخ خودشان می‌باشند. حادث مادی معلول علل مادیه، و موجود مثالی معلول موجود مثالی، و موجود عقلی معلول موجودی از سنخ خود.

۳. مجموع هر عالمی معلول مافوق خودش می‌باشد.

۴. مجموع جهان آفرینش معلول خدای آفریدگار بوده و نسبت هر علت جزء به وی نسبت دست را دارد به نویسنده نامه و نسبت زبان را دارد به گوینده سخن.

ملکوت» نامیده می‌شود. این عالم، متوسط است میان عالم عقول مجرده و عالم طبیعت. این عالم از قوه و حرکت و زمان و مکان مجرد است اما از ابعاد مجرد نیست. این عالم، جسمانی هست ولی مادی نیست.

استدلالی که در این مقاله بر وجود عالم عقل و عالم مثال آورده شده است از ناحیه وجود انسان است؛ یعنی به دلیل اینکه مرتبه‌ای از انسان طبیعت است و مرتبه‌ای از او مثال است و مرتبه‌ای از او عقل، و از طرف دیگر طبیعت قادر نیست که موجد مرتبه‌ای عالی‌تر از خود یعنی مثال و عقل بوده باشد پس هر مرتبه‌ای از وجود انسان وابسته به عالمی از سنخ خود اوست. این است مفاد استدلال متن.

همان طور که گفتیم بهتر است در شناسایی این عوالم به آنچه از ناحیه وحی و نبوّت رسیده است استناد گردد و یا همچون مردان راه از ضمیر و باطن و مکاشفه شهودی استمداد شود.

در اطراف مجردات پرسشهای بسیار و بحثهای زیادی هست که برخی از آنها مربوط به علم نفس و ادراکات نفسانی می‌باشد و برخی نیز بحثهای فلسفی است و در کتب مبسوطه فلسفه مورد تعرض است و ما به همین اندازه که ذکر نمودیم قناعت می‌ورزیم.

قضا و قدر

اصولی چند:

۱. در مقاله‌های ۸ و ۹ مبرهن ساختیم که چیزهایی که دارای واقعیت بوده و در خارج هستند از ضرورت و وجوب وجود خالی نیستند [1]. هر چه در خارج است از آن

---

۱. این مسأله سومین مسأله از مباحث مربوط به افعال الهی است. در این مسأله، قضا و قدر یعنی نوع رابطه و پیوند اشیاء و مخلوقات از نظر حتمیت و قطعیت، و از نظر حدود و اندازه‌ها، و از نظر میزان دخالت سایر عوامل در پدید آوردن اشیاء، و مخصوصاً میزان استقلال و اختیار و آزادی انسان مورد بحث قرار می‌گیرد.

در این مبحث یک مسأله بالخصوص مورد توجه واقع می‌شود و آن مسأله وقوع شرور در نظام عالم و کیفیت استناد آنها به ذات واجب الوجود است.

البته مباحث زیادی درباره قضا و قدر الهی هست، مخصوصاً از جنبه معارف اسلامی. در معارف اسلامی یعنی در آیات و روایات اسلامی حقایق زیادی در این زمینه گفته شده و همانها الهام بخش حکما و فلاسفه الهی شده است.

به طور کلی در الهیات بالمعنی الاخص، فلسفه اسلامی فوق العاده تحت تأثیر

جهت که در خارج هست محال است که نیست و نابود شود. چنانچه برای آن، عدم و نیستی فرض شود نسبت به یک امر خارجی دیگر یا نسبت به غیر زمان یا مکان وجود آن فرض خواهد شد.

مآثر اسلامی است، و این تأثر بر خلاف ادعای مستشرقان به این صورت نیست که عقاید مذهبی اسلامی چیزی را بر حکمت اسلامی تحمیل کرده باشد، بلکه الهام بخش فلسفه اسلامی شده است؛ یعنی فلسفه و حکمت اسلامی در عین حال که آزادی خود را حفظ کرده و صرفاً در چهار چوب براهین عقلی طی طریق کرده است، از کتاب و سنّت الهامهای ذی قیمتی گرفته است، و همین الهامها سبب شده است که میان الهیات اسلامی و الهیات غیر اسلامی اعم از یونانی و مسیحی و یهودی و غیره تفاوتی از زمین تا آسمان پیدا شود.

اصول مسائلی که در بحث قضا و قدر لازم است مورد توجه قرار گیرد عبارت است از:

۱. معنی لغوی و اصطلاحی قضا و قدر.

۲. مفهوم قضا و قدر و لوح و قلم و کتابت و غیره در آثار اسلامی.

۳. تاریخچه قضا و قدر در دنیای قبل از اسلام.

۴. تاریخچه آن مسأله در دنیای اسلام.

۵. تفاوت مفهوم قضا و قدر اسلامی با سایر مکتبها.

۶. اقسام قضا و قدر: علمی و عینی، حتمی و غیر حتمی.

۷. مسأله بدا و تغییر قضا و قدر از جانب خدا.

۸. امکان و یا عدم امکان تغییر و تبدیل قضا و قدر به وسیله انسان.

۹. نقش عوامل طبیعی و غیر طبیعی در حوادث از نظر قضا و قدر.

۱۰. مسأله اجبار یا اختیار انسان از نظر قضا و قدر و آثار سوء عقیده جبر.

۱۱. شرور و نقصانات از نظر ارتباط با قضا و قدر.

۱۲. قضا و قدر و جبر و اختیار در مکاتب مادی.

بحث درباره همه اینها خود یک رساله مستقلی خواهد بود. ما در کتاب انسان و سرنوشت درباره اکثر این مسائل بحث کرده‌ایم.

آنچه در این مقاله بحث شده است- پس از ذکر مقدمه‌ای درباره اینکه نظام عالم

مثلًا امروز با حوادث ویژه‌اش امروز هست و از فردا و حوادث آن منفی است؛ و همچنین حوادث شهر تهران در تهران است و در لندن نیست؛ و همچنین این انسان، این انسان است و انسان دیگر نیست.

نظام ضروری است و اشیاء در ضرورت خود مستند به واجب الوجود می‌باشند و اشیاء از آن جهت که به علل تامّه خود منسوبند ضروری و غیر قابل تغییرند و از آن جهت که به علل ناقصه خود منسوبند ممکن و قابل تغییر می‌باشند- عبارت است از:

۱. معنی قضا و قدر.

۲. قضا قابل تغییر نیست و قدر قابل تغییر است.

۳. شرور به خداوند نسبت ندارد.

ما در اینجا تنها درباره این مطالب توضیحاتی می‌دهیم.

معنی قضا و قدر

کلمه «قضا» به حسب اصل لغت همان طور که «راغب» در مفردات القرآن می‌گوید به معنی فیصله دادن است، خواه فعلی باشد و خواه قولی، خواه به خداوند نسبت داده شود و یا به غیر خداوند.

کلمه «قضا» در مورد «حکم» زیاد استعمال می‌شود. ظاهراً این بدان جهت است که حکم، پایان دهنده و قطعی کننده یک جریان است. کلمه «قضا» مرادف با «حکم» نیست زیرا در مواردی به کار برده می‌شود که استعمال کلمه «حکم» در آن موارد به هیچ وجه صحیح نیست، مثل «**فقضاهنّ سبع سموات**» (فصّلت/ ۱۲) و یا «**فاذا قضیتم مناسککم**» (بقره/ ۲۰۰) و یا «**قضي الامر**» (بقره/ ۲۱۰)؛ در همه این موارد مفهوم فیصله دادن و پایان بخشیدن و قطعی کردن را می‌دهد، ولی صحیح نیست که در این موارد به جای کلمه «قضا» کلمه «حکم» به کار برده شود. البته بسیاری از موارد هم هست که صحیح است به جای این کلمه، کلمه «حکم» به کار برده شود و آنها همان مواردی است که حکمی تشریعی یا تکوینی سبب فیصله دادن و قطعی شدن یک چیز شده است، مثل: «**و اللّه یقضي بالحقّ و الّذین یدعون من دونه لا یقضون بشيء**» (غافر/ ۲۰) و یا «**و کان امرا مقضیّا**» (مریم/ ۲۱).

۲. در همین مقاله ثابت شد که سلسله هستی در هستی خود و همچنین در ضرورت وجود خود مستند به واجب الوجود میباشد (ولی مجموع جهان هستی که یک واحد است).

کلمه «قدر» به معنی اندازه است. موارد استعمال این کلمه همین مفهوم را می‌رساند، مثل «انّا کلّ شیء خلقناه بقدر» (قمر/ ۴۹). علیهذا کلمه «تقدیر» به معنی اندازه گیری کردن و یا تعیین و تشخیص اندازه یک شئ است.

در تجرید و شروح آن در مبحث افعال باری، ادعا شده است که هر یک از قضا و قدر به سه معنی اطلاق شده است:

خلق

الزام و ایجاب

اعلام.

ولی به نظر می‌رسد که این مطلب صحیح نیست. همه مواردی که ادعا شده است که به معنی «خلق» یا «اعلام» استعمال شده است همان مفهوم «فیصله دادن و قطعی کردن» را می‌دهد. ادعای اینکه این کلمه مفهوم «خلق» یا «اعلام» دارد از باب اشتباه مفهوم با مصداق است و یا نوعی تأویل و توجیه کلامی است. متکلمین معمولًا هنگامی که با تعبیری در قرآن مواجه می‌شوند که با اصول مسلّم خودشان جور نمی‌آید دست به توجیه و تأویل می‌زنند. لزومی ندارد در این باره زیاد بحث کنیم.

بنابر این معنی قضای الهی درباره حوادث جهان این است که این حوادث از ناحیه ذات حق قطعیت و حتمیت یافته‌اند، حکم قطعی حق درباره آنها چنین و یا چنان است؛ و معنی تقدیر الهی این است که اشیاء اندازه خود را از آن ناحیه کسب کرده‌اند؛ و چون خداوند فاعل بالعلم و بالمشیّه و بالاراده است بازگشت قضا و قدر به علم و به اراده و مشیّت الهیّه است.

صاحب مواقف که از مشاهیر متکلمین است درباره معنی و مفهوم «قضا و قدر» می‌گوید:

> «قضای الهی از نظر اشاعره عبارت است از اراده ازلی حق که به وجود اشیاء در ظرف خود تعلق گرفته است، و قدر الهی عبارت است از ایجاد اشیاء به وجه خاص و اندازه معین از نظر ذات و صفات.»

و از اینجا معلوم می‌شود که موجودات جهان هستی را با یکی از دو راه می‌توانیم نسبت به واجب الوجود دهیم:

از نظر اشاعره قضا و قدر الهی عامّ است یعنی شامل همه چیز می‌شود، هیچ چیزی نیست که از حیطه قضا و قدر الهی خارج باشد، ولی از نظر معتزله بعضی چیزها و مخصوصاً افعال اختیاری انسانها از حیطه قضا و قدر الهی خارج است. معتزله عقیده اشاعره را بر عمومیت قضا و قدر الهی مستلزم جبر و مخالف عدل الهی می‌دانند، و اشاعره عقیده معتزله را بر [عدم] عمومیت قضا و قدر شرک می‌دانند.

در کتب کلامیّه می‌نویسند که قاضی عبدالجبار معتزلی به محضر صاحب بن عبّاد وزیر معروف وارد شد در حالی که ابو اسحق اسفراینی که اشعری مسلک بود آنجا حاضر بود. به محض اینکه چشم قاضی به ابو اسحق افتاد گفت: «سبحان من تنزّه عن الفحشاء» (منزّه است خدایی که دامن عزتش از اراده کارهای زشت پاک است) اشاره به اینکه تو با اعتقاد به عمومیت قضا و قدر کارهای زشت را نیز از قضای الهی می‌دانی و حال آنکه خداوند از کار زشت منزه است، و به عبارت دیگر: عقیده تو مخالف اصل عدل الهی است. ابو اسحق فوراً گفت: «سبحان من لا یجری فی ملکه الّا ما یشاء» (منزّه است خدایی که در ملک او (ملک آفرینش) چیزی جز به مشیت او جاری نمی‌شود) اشاره به اینکه تو با اعتقاد به عدم عمومیت قضا و قدر معتقد هستی که در ملک خداوند اموری حادث می‌شود بر خلاف مشیت او، و به عبارت دیگر: عقیده تو مخالف اصل توحید (توحید در افعال) الهی است.

اشاعره و معتزله همواره یکدیگر را مورد انتقاد قرار می‌دادند. معتزله به اصل عدل تمسک کرده و اشاعره را ضد عدل می‌دانستند و اشاعره به اصل توحید (توحید در خالقیت و در افعال) چسبیده و معتزله را ضد توحید می‌دانستند، و باز متقابلا معتزله در مسأله توحید صفات، اشاعره را مشرک و ضد توحید می‌خواندند زیرا اشاعره معتقد به مغایرت صفات با ذات و تعدد قدما بودند و معتزله منکر صفات بودند. لهذا معتزله خود را «اهل العدل و التوحید» می‌نامیدند.

ولی حقیقت این است تنها مکتبی که توانست که هم اهل العدل باشد و هم اهل التوحید، و در توحید جمع کند میان توحید ذات و صفات و افعال، مکتب ائمه اهل بیت (ع) بود. در این مکتب تضادی که میان اصل عدل و اصل توحید در خالقیت

اول. از این راه که مجموع موجودات جهان که یک واحد متلائم الاجزاء می‌باشد موجود و ضروریّ الوجود و مستند به واجب الوجود است.

متصور است و هیچ صاحب مکتبی نتوانسته است آن را حل کند حل شده است.

به هر حال معتزله که منکر عمومیت قضای الهی می‌باشند برای اینکه آیات و روایاتی را که در زمینه عمومیت قضای الهی آمده است بتوانند توجیه کنند می‌گویند:

یکی از معانی قضای الهی «اعلام» است و قضای عامّ الهی به معنی اعلام عامّ الهی است نه به معنی خلق و ایجاد، و نه به معنی الزام و ایجاب.

حکما و فلاسفه اسلامی قضای الهی را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند. آنها اولًا قضای الهی را فعل الهی می‌دانند، و ثانیاً آن را عبارت از نوعی وجود علمی اشیاء در مرتبه‌ای از مراتب وجود می‌دانند، و ثالثاً آن را عام و شامل همه چیز می‌دانند. معمولًا در تعریف «قضای الهی» می‌گویند:

القضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی و مجتمعة و مجملة علی سبیل الابداع*.

قضای الهی عبارت است از وجود جمیع اشیاء به نحو بسیط در عالم عقل.

عالم عقل اولًا مخلوق باری تعالی است ولی به نحو ابداع نه به نحو تکوین، ثانیاً نسبت آن عالم با عالم تکوین نسبت علت به معلول است، و ثالثاً هیچ حادثه‌ای نیست مگر آنکه در آن عالم، وجود علمی و عقلی دارد و وجود عینی آن ناشی از همان وجود است. حکمای اسلامی آیه کریمه «و ان من شیء الّا عندنا خزائنه و ما ننزّله الّا بقدر معلوم»** (هر چیزی ریشه و مخزنی بلکه مخازنی دارد و از آن مخازن بدین جهان فرود می‌آید) را اشاره به عالم قضاء می‌دانند؛ و همچنین آیه کریمه «و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الّا هو و یعلم ما فی البرّ و البحر و ما تسقط من ورقة الّا یعلمها و لا حبّة فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الّا فی کتاب مبین»*** که اشاره می‌کند به حقایقی

---

*. شرح اشارات چاپ جدید، ج ۳/ ص ۳۱۷، و اسفار چاپ قدیم، ج ۳/ ص ۱۱۷، و مجموعه رسائل صدر المتألّهین چاپ سنگی، ص ۱۴۹.

**. حجر/ ۲۱.

***. انعام/ ۵۹.

دوم. از این راه که یک موجود جزء را با جمیع علل و شرایط وجود وی که در تحققش لازم می‌باشد، یعنی همه اجزاء حاضر و گذشته عالم را قید وجودش فرض نموده و به واجب الوجود منسوب سازیم.

یعنی به حسب حقیقت، همه اجزاء جهان را به حسب فرض چیده و انگشت به روی یکی از آنها گذاشته و واجب الوجود را برای آن، علت فرض کنیم.

که «مفتاح غیب» به شمار می‌روند و همانها مناط کشف اشیاء می‌باشند، و هم اشاره می‌کند به حقیقتی که آن را «کتاب مبین» باید خواند.

در قرآن از حقیقتی یاد شده است که آن را «امّ الکتاب» می‌خواند و از حقیقتی که آن را «قلم» و حقیقتی که آن را «لوح محفوظ» می‌خواند. همه اینها اشاره به حقایقی است غیبی و مجرد از ماده.

و اما «قدر» به معنی اندازه است. قدر الهی عبارت است از نسبتی که حدود اشیاء به ذات باری تعالی دارند.

همان اختلاف نظری که درباره عمومیت قضای الهی هست درباره قدر الهی نیز هست. از نظر کسانی که معتقدند به عمومیت قدر الهی، حدود و اندازه همه اشیاء منتسب است به علم و مشیت و اراده الهی، همچنانکه وجود و وجوب و ضرورت آنها به علم و مشیت الهی منتسب است.

بدیهی است که علم و یا اراده الهی (خواه علم در مرتبه ذات و یا علم در مرتبه فعل آنچنانکه حکما معتقدند) از آن جهت «قضای الهی» نامیده می‌شود که مؤثر در وجود و ایجاد اشیاء است و حکم به وجود اشیاء است و اشیاء به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا می‌کنند، و همچنین علم الهی (و یا مرتبه‌ای از علم الهی) از آن جهت «قدر» نامیده می‌شود که حدود اشیاء و اندازه آنها بدان منتسب است.

علیهذا «قضای علمی» عبارت است از علمی الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیاء است، و «قدر علمی» عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیاء است.

قضا و قدر احیاناً در مورد اعیان موجودات نیز اطلاق می‌شود و «قضا و قدر عینی» نامیده می‌شود و در این صورت «قضای الهی» عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیاء از آن جهت که منتسب است به واجب الوجود، و «قدر الهی» عبارت است از نفس تعین وجود و اندازه وجود اشیاء از آن جهت که منتسب است به واجب‌الوجود.

و پر روشن است که با هیچیک از این دو راه که گفته شد، موجودی را به غیر آنچه هست نمی‌توان فرض نمود، نمی‌توان گفت می‌توانست فلان جور شود و نشد، یا فلان جور نشود و شد.

۳. در مقاله ۸ و ۹ گذشت که: هر معلولی در وجود خود نسبتی به علت تامّه خود

در متن، همین معنی ملحوظ شده که گفته شده است:

«از راه نظر اول (نسبت ضرورت) جهان و اجزاء جهان را به واجب الوجود نسبت داده و ضرورت هستی آنها را «قضاء» می‌نامیم که به معنی حکم قطعی است، و از راه نظر دوم (نسبت امکان) تعین وجود و مشخص شدن راه پیدایش آنها را «قدر» می‌نامیم که به معنی اندازه وجود است.»

آیا قضا و قدر قابل تغییر است؟

در محل خود ثابت شده است که نظام جهان نظام علت و معلول است و هر معلول خاص علت خاص دارد؛ و هم ثابت شده است که معلول، ضرورت وجود خود را از علت خود کسب می‌کند همچنانکه تعین و تقدر وجود خود را از علت و یا علل خود کسب می‌کند؛ و ثابت شده است که علم و اراده و قضای الهی وجود هر چیزی را از طریق علت خاص خود ایجاب می‌نماید.

از طرف دیگر ثابت شده است که موجودات مجرد و موجودات مادی این فرق را با هم دارند که: مجردات مستندند به علتی بسیط و هیچ گونه شرایط فاعلی و یا قابلی ندارند، ولی امور مادی علاوه بر علت بسیط موجد، وابسته به یک سلسله شرایط اعدادی و قابلی می‌باشند و این شرایط ممکن است تغییر کند و وضع وجود شئ مورد نظر را تغییر دهد.

در کتاب انسان و سرنوشت گفته‌ایم:

«موجودات جهان بر دو قسم‌اند: برخی از آنها امکان بیشتر از یک نوع خاص از وجود در آنها نیست مانند مجردات علوی. برخی دیگر امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در آنها هست و آنها مادیات می‌باشند ... ماده طبیعی استعداد دارد که با علل و عوامل مختلف مواجه شود و قهراً تحت تأثیر هر کدام از آنها یک حالت و کیفیت و اثری پیدا می‌کند مخالف با حالت و کیفیت و اثری که از آن دیگری

دارد که نسبت «ضرورت» می‌باشد، و نسبتی با غیر علت تامّه دارد که نسبت «امکان» است.

و در نتیجه این دو نظریه، جهان از نظر اول (نسبت ضرورت) از یک سلسله موجودات ضروریّ الوجود چیده شده که با غیر آن وضع که دارد محال است قرار گیرد.

می‌توانست پیدا کند ... برای یک ماده طبیعی هزارها «اگر» وجود دارد ... در مجردات که بیش از یک نحو وجود نمی‌توانند داشته باشند و تحت تأثیر علل مختلف قرار نمی‌گیرند قضا و قدر، حتمی است و غیر قابل تبدیل است، زیرا با بیش از یک سلسله از علل سر و کار ندارند و سرنوشت معلول به دست علت است و چون امکان جانشین شدن سلسله‌ای از علل به جای این سلسله نیست پس سرنوشت آنها حتمی است. اما در غیر مجردات که امکان هزاران نقش و رنگ را دارند و تحت قانون حرکت می‌باشند و همواره بر سر دو راهی‌ها و چهار راهی‌ها می‌باشند، قضا و قدرهای غیر حتمی وجود دارد یعنی یک نوع قضا و قدر سرنوشت آنها را معین نمی‌کند ... سرنوشتهای مختلف در انتظار آنهاست، و چون هر سلسله از علل را در نظر بگیریم امکان جانشین شدن یک سلسله دیگر در کار هست پس سرنوشت آنها غیر حتمی است. به هر اندازه که «اگر» درباره آنها صحیح است قضا و قدرها هست و امکان تغییر و تبدیل وجود دارد.»

اگر از نظر آنچه در جهان هستی واقع شده و می‌شود نگاه کنیم یک نوع قضا و قدر بیشتر وجود ندارد؛ یعنی اشیاء آن طور که هستند و با استناد به علل و اسباب تامّه‌ای که به آنها استناد دارند قضا و قدرشان حتمی است، ولی در عین حال نوعی ضرورت مشروط و قدر مشروط هم درباره موجودات مادی واقعاً صادق است که: «اگر چنین می‌شد امکان چنان شدن در کار بود».

این مطلب را می‌توانیم به صورت دیگر بیان کنیم و آن اینکه بگوییم: قضا حتمی و لا یتغیر است و اما قدر غیر حتمی و قابل تغییر است. توضیح مطلب اینکه: نسبت وجود اشیاء به علل تامّه خود ضروری و قطعی است، ولی نسبت وجود آنها به ذات آنها و به علل ناقصه آنها غیر ضروری یعنی ممکن است. نسبت وجود اشیاء به علل موجده‌شان، فعلیت و کمال است و نسبت وجود آنها به علل و شرایط اعدادی و قابلی، نقصان و محدودیت است. به عبارت دیگر اشیاء هر کمالی را که دارند از ناحیه

و از نظر دوم (نسبت امکان) جهان از یک سلسله موجوداتی که امکان هر گونه تغییر و تبدل در آنها هست تألیف شده است.

و اگر درست تأمل شود، از این نظر موجودات جهان از علل وجودات خود اندازه وجود می‌گیرند، مانند یک کالای صنعتی که از قالب و ماشین و ابزارهای دیگر و مواد اولیه خود چگونگی وجود از مقدار و شکل و رنگ و خوبی و بدی جنس و مهیّت کسب کرده و اندازه می‌گیرد.

نتیجه

از راه نظر اول، جهان و اجزاء آن را به واجب الوجود نسبت داده ضرورت هستی آنها را «قضا» می‌نامیم که به معنای حکم قطعی است.

علل مفیضه و موجده خود دارند و هر نقصان و حدّ و اندازه‌ای که دارند از ناحیه شرایط قابلی است. پس قدر و اندازه از شرایط قابلی پدید می‌آید. و از طرفی قبلًا گفتیم که شرایط قابلی و مادی، بعضی جانشین بعضی دیگر می‌گردند. پس آنچه تغییر می‌پذیرد قدر اشیاء است نه قضای آنها که حتمی و لا یتخلّف است.

در روایت آمده است که:

«علی (ع) در سایه دیوار کجی نشسته بود و چون آن را مشرف به خرابی دید از آنجا حرکت کرد و در زیر سایه دیگری نشست. شخصی به آن حضرت عرض کرد: «تفرّ من قضاء اللّه» آیا از قضای الهی فرار می‌کنی؟ فرمود: «افرّ من قضاء اللّه الی قدر اللّه» یعنی از قضای الهی به قدر الهی فرار می‌کنم.»*

این روایت به همین مطلب دلالت می‌کند.

اما مسأله انتساب یا عدم انتساب شرور به ذات باری تعالی در گذشته درباره‌اش در سه فصل بحث کرده‌ایم:

یکی اینکه شر امر عدمی است. دیگر اینکه این اعدام که «شرور» نامیده می‌شوند از لوازم ضروری و لا ینفکّ جهان طبیعت‌اند. سوم فوائد و آثار شرور.

*. توحید صدوق، چاپ سنگی، ص ۳۳۷.

←

و از راه نظر دوم، تعیّن وجود و مشخص شدن راه پیدایش آنها را «قدر» می‌نامیم که به معنای اندازه وجود است.

پس قضا قابل تغییر نیست ولی قدر تغییر می‌پذیرد.

آنچه در اینجا بحث شده در دو جهت است: یکی عدمی بودن شرور و اینکه چون عدمی می‌باشند و به جنبه‌های قدری اشیاء مربوط می‌شوند پس منتسب به ذات باری تعالی نمی‌باشند. دیگر اینکه عالم طبیعت از این اعدام و شرور منفک نیست. و ما در گذشته درباره هر دو جهت بحث کرده‌ایم.

خیر و شر و سعادت و شقاوت

شک نیست که در جهان ماده شر و فساد و بدبختیها و ناکامیهای بسیاری موجود است که هیچ گونه تردیدی در واقعیت آنها نمی‌توان داشت، و از سوی دیگر جهان و اجزای جهان در واقعیت و هستی خود مستند به خدای جهان است، خدایی که همه براهین وجودش او را وجودی آراسته با هر کمال و پاک از آلایش هر ناروایی معرفی می‌کند.

و روشن است که این دو مطلب (واقعیت شر و فساد و تنزّه واجب) در بادی نظر با هم وفق نمی‌دهند: یا خدایی باید در کار نباشد یا اگر باشد هستیهای پر از شر و فساد به وی مستند نباید باشد. این مطلب را در صورت اشکال با یکی از دو تقریر می‌توان در آورد:

اشکال

اگر آفرینش، خدای آفریدگاری داشت اینهمه شر و فساد را نمی‌آفرید.

پاسخ

شر و فساد و نظایر آنها روی هم رفته بدیها و نارواییهایی هستند که در جهان

ماده پیدا می‌شوند، و مفهوم «بد» و «ناروا» مفهومی است که با مقایسه به «خوب» و «روا» محقق می‌گردد. اگر تندرستی که خواسته نفس و ملائم طبع ماست نبود هرگز بیماری را بد نمی‌شمردیم و اگر آسایش و امن و هر یک از لذاید حواس و حظوظ نفس نبود هیچگاه از دست دادن آنها برای ما تلخ نبود و «بدبختی» خوانده نمی‌شد، چنانکه هرگز زوجیت را برای عدد «۴» و فردیت را برای عدد «۳» خوب یا بد، خوشبختی یا بدبختی نمی‌شماریم زیرا قیاس در کار نیست.

و از اینجا پیداست که شر امری است قیاسی و مفهومی است عدمی در مقابل یک امر وجودی ممکن الحصول، یعنی در مورد شر موضوعی باید باشد دارای صفتی وجودی که مطلوب موضوع مفروض بوده باشد تا نداشتن این صفت مطلوبه برای آن «شر» شمرده شود، چنانکه داشتن چشم برای انسان که طبعا چشم می‌خواهد و ممکن هم هست نداشته باشد «خیر» بوده، نابینایی برای وی «شر» شناخته می‌شود.

در نتیجه این کاوش به این نکته بر می‌خوریم که: شر- هر جا باشد- اولًا امر عدمی و ثانیاً امری امکانی است.

و در بالا گفتیم: چیزی را که به خدای جهان نسبت می‌دهیم اولا باید امری وجودی و ثانیاً دارای نسبت ضرورت و وجوب بوده باشد. و تا در مورد شر قیاس نکرده و امری عدمی فرض نکنیم مانند مرض با صحت، فقر با غنا، ذلت با عزت، ظلم با عدل؛ و همچنین خیر و شر هر دو را ممکن فرض نکنیم شر محقق نخواهد شد. پس شر به خدا نسبت ندارد.

اشکال

درست است که شر امری قیاسی و امکانی است ولی چرا خدا آفرینش جهان را به نحوی نیافریده و نچیده که قیاس و امکان در کار نباشد؟

و به عبارت دیگر چرا هر موجودی را هم آغوش با خوشبختی و کامروایی خودش نیافرید که روی بدی و بدبختی و ناکامی را نبیند، چنانکه عدد «۴» هرگز روی فردیت و عدد «۳» هرگز روی زوجیت نمی‌بیند؟

پاسخ

معنی این سخن به حسب تحلیل این است که: چرا خدای ماده و طبیعت، ماده و طبیعت را لا ماده و لا طبیعت قرار نداد؟

زیرا قیاس و امکان نامبرده لازمه معنی ماده است، و اگر موجودی امکان داشتن و نداشتن کمال را نداشته باشد مادی نخواهد بود.

اگر این جهان این خاصه را نداشت که هر یک از اجزاء آن قابل تبدیل به دیگری است و با اجتماع شرایط، منافع وجودی خود را می‌یابد و بی‌آن تهی دست و بدبخت می‌ماند، اساساً جهان ماده نبود.

پس روشن شد که: هر شر و فساد از آن جهت که شر و فساد است نسبتی به واجب الوجود ندارد و از آن جهت که نسبت به واجب الوجود دارد شر و فساد نیست.

پایان جهان

در مقاله ۱۰ روشن ساختیم که: جهان طبیعت یک واحد حرکت می‌باشد که بعینه متحرک نیز هست، و همچنین اثبات کردیم که حرکت بی‌مقصد تصور ندارد.

و از این دو نظریه نتیجه گرفته می‌شود که:

عالم ماده مقصدی دارد که به سوی او متوجه است و چون هدفی است که مجموع جهان با همه اجزاء و شرایط و علل داخلی خود به سوی او رهسپار می‌باشد دیگر هیچ مانعی در راه انجام گرفتن آن معنی ندارد. ناچار ضروریّ التحقق و حتمیّ الوقوع خواهد بود [1].

---

۱. اشاره‌ای اجمالی به مسأله فوق العاده مهم معاد است. در باب معاد مسائل زیادی هست که باید بحث شود و در خور یک کتاب است. اولین بحث علمی درباره معاد این است که آیا معاد حقیقتی است موافق با قوانین خلقت و آفرینش و یا یک قانون استثنائی است و با هیچ قانونی از قوانین خلقت وفق نمی‌دهد؟ و بر فرض اول آیا معاد از لوازم تجرد روح است و یا ربطی به تجرد روح ندارد؟ و بر فرض دوم آیا قبول معاد بر اساس تعبد محض است و یا قانون عقل (عقل عملی که مورد استناد متکلمین است یعنی مسائل مربوط به حسن و قبح) آن را ایجاب می‌کند؟

از نظر اسلامی باید در درجه اول کلماتی که در قرآن و سنّت درباره معاد به کار رفته است از قبیل «حشر»، «نشر»، «مآب» و غیره مورد بررسی قرار گیرد.

ظاهراً خود کلمه «معاد» در تعبیرات اسلامی استعمال نشده است و این کلمه از مصطلحات متکلمین است.

سپس باید بیاناتی که در شکل و کیفیت معاد رسیده است مورد بررسی قرار گیرد و پس از آن از نظر علمی و عقلی (عقل نظری نه عقل عملی) به جستجو پرداخته شود که آیا معاد مقتضای قانون خلقت است و یا استثنائی است در خلقت؟

نای این اشاره اجمالی که در این مقاله آمده است این است که معاد لازمه قانون عمومی [حرکت] و مخصوصاً حرکت جوهری جهان طبیعت است. موجودات جهان از همان اصلی که پدید آمده‌اند به همان باز می‌گردند.

جزءها را رویها سوی کل است — بلبلان را عشق، با روی گل است
آنچه از دریا، به دریا می‌رود — از همانجا کامد آنجا می‌رود
از سر که سیلهای تیز رو — وز تن ما جان عشق آمیز رو

كما بدأكم تعودون*. و انّ الى ربّك المنتهي.**

---

*. اعراف/ ۲۹.

**. نجم/ ۴۲.

مسائلی که در این مقاله به ثبوت پیوسته است:

۱. بحث از خدای جهان فطری انسان است.

۲. این بحث به نتیجه می‌رسد.

۳. فوائد این بحث و آثارش روشن است.

۴. جهان آفرینش آفریدگاری دارد.

۵. ما خدا را چگونه تصور می‌کنیم.

۶. خدا یکی است.

۷. خدای هستی همه کمالات هستی را دارد.

۸. صفاتی که با تحلیل به سوی وجود بر می‌گردند برای خدا ثابت‌اند.

۹. صفاتی که به عدم تحلیل می‌شوند از خدا منفی هستند.

۱۰. صفات ثبوتی عین ذاتند.

۱۱. نوعی دیگر از صفات هستند که از ذات خارج هستند و آنها «صفات نسبیّه» می‌باشند.

۱۲. آفرینش جهان از خداست.

۱۳. آفرینش جهان و خاصه ماده را چگونه باید تصور کرد.

۱۴. جهان آفرینش مرکّب است از سه مرتبه: ماده، مثال، عقل که به ترتیب روی هم چیده شده‌اند.

۱۵. پدیده‌های هر یک از این سه مرتبه معلول هم سنخ خود می‌باشند.

۱۶. مجموع هر یک از این مراتب، معلول مافوق خود می‌باشند.

۱۷. مجموع همه این مراتب معلول خدا و نسبت علل جزء به وی نسبت وسائط می‌باشد.

۱۸. فعلیت نظام آفرینش و فعلیت هر جزء وی به روی «قضا» استوار است و شر به قضا منسوب نیست.

۱۹. حوادث جهان ارتباط به «قدر» نیز دارند و آن، اندازه دهنده حوادث است.

۲۰. عالم پایانی دارد.

پایان

فهرستها

فهــرست آیات قرآن کریم

فهـــرست احادیث

فهرست اشعار عربی

فهرست اشعار فارسی

فهـــرست اسامی اشـــخاص

فهرست اسامی کتب، نشریات، مقالات